



Juan Cruz Cruz

Ontología del amor en Tomás de Aquino



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

SERIE UNIVERSITARIA

31



JUAN CRUZ CRUZ

ONTOLOGÍA DEL AMOR EN TOMÁS DE AQUINO

Cuadernos de Anuario Filosófico



ANUARIO FILOSOFICO

Juan Cruz Cruz

DIRECTOR

Cuadernos de Anuario Filosófico

Serie Universitaria

Angel Luis González

COORDINADOR

Cuadernos de Anuario Filosófico

ISSN 0066-5215

Depósito Legal: NA 1275-1991

Pamplona

Serie Universitaria. Nº 31: Juan Cruz Cruz, *Ontología del amor
en Tomás de Aquino*

1996

© Juan Cruz Cruz

Imagen de portada: Santo Tomás de Aquino
De una pintura de la iglesia de Santo Domingo en Nápoles

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A.
31080 Pamplona. Tfn.: (948) 10 56 00. Fax: (948) 10 56 36

Eurograf, S.L. Polígono Industrial de Mutilva Baja, Calle O. nº 31



Indice

Introducción. Amor físico y amor personal	5
---	---

I. ESENCIA DEL AMOR

1. Amor y tensión ontológica	
a) Niveles tendenciales de orden "natural"	19
b) Apetito e inclinación natural. Doctrina "física" del amor.....	23
c) El orden del apetito sensible: immediatez y mediación.....	26
d) Respuestas afectivas sensibles.....	27
2. El amor sensible	36
3. El amor espiritual	
a) Constitución volitiva del amor	43
b) El orden momentual de la voluntad. Fines y medios	49
c) Retroversión volitiva como acto centrífugo hacia la objetividad	54
d) Amor y benevolencia.....	55
e) Amor imperfecto y amor perfecto.....	56
f) El amor de sí en cuanto unitario y radical.....	64
g) Sentido del amor a sí mismo	67
h) Interés y desinterés en el amor	71



H. CAUSA DEL AMOR

1. El bien como causa especificativa del amor: fin y valor..... 75
2. El conocimiento como condición necesaria del amor
 - a) Anterioridad principal del conocimiento..... 80
 - b) La objetividad del amor 86
3. La semejanza como raíz del amor
 - a) La semejanza del amado con el amante..... 89
 - b) Semejanza perfecta e imperfecta. El amor perfecto 94
 - c) La desemejanza, causa incidental del amor 96
4. Primacía etiológica del amor
 - a) Precedencia ontológica del amor..... 99
 - b) Causas subliminales del amor.....101

III. EFECTOS DEL AMOR

A. LA MISMIIDAD EN EL AMOR

1. La unión como efecto del amor. El amor es conectivo
 - a) Unión real y unión afectiva.....105
 - b) La unión en el amor perfecto y en el imperfecto110
 - c) Unidad y unión amorosa. El amor de sí mismo.....111
 - d) La unión amorosa y el conocimiento113
2. La interpenetración. El amor perfecto es recíproco.....114

B. LA ALTERIDAD EN EL AMOR

1. El éxtasis como efecto del amor. El amor es apertura
 - a) Amor perfecto y éxtasis perfecto.....119
 - b) Salida de sí y amor de sí124
2. La alteridad como intensificación. Los celos, el celo.....127

C. EL AMOR COMO CAUSA UNIVERSAL.....132



Introducción

Amor físico y amor personal

Para Tomás de Aquino el hombre es un ser en búsqueda permanente: aspira, pretende, se mueve a la consecución de algo. De cada una de las capas de su ser brota una correspondiente tendencia. Esta emite una respuesta, que puede llamarse afectiva, ocasionada por el efecto que en ella provoca un agente, bueno o malo, externo al sujeto: el afecto es un acto o movimiento de la tendencia. Las respuestas *afectivas* fueron llamadas *passiones* por los medievales. La primera y más básica respuesta afectiva es el amor.

El origen etimológico de la palabra «amor» es incierto; para unos deriva del griego ὁμός, *semejante*, pues los que se aman son semejantes; para otros proviene de μάω, *desear vivamente*: amar implica un querer intenso y ardiente. Mas no es fácil poner en correspondencia la palabra «amor» con una griega que exprese su riqueza semántica. Para indicar parte de sus contenidos, los griegos disponían de los términos ἀγαπᾶν, φιλεῖν, ἐρᾶν (de donde deriva ἔρος) y στέργειν. Este último término, que equivale a amar con ternura, es propio del amor filial, στοργή. Por lo que se refiere a ἔρος, Hesíodo explica en su *Teogonía* (120) que es “el más bello entre los dioses inmortales”; mas Platón lo concibe como un *daimon*, un ser intermedio entre los dioses y los hombres¹, dándole un sentido dinámico totalizante y, a la vez,

¹ Platón, *Symposion* 204 c; *Phaidros* 250 d.

ascensional: $\epsilon\rho\sigma$ se inflama ante lo corporalmente bello, comprometiendo la fuerza vital del sujeto, su pasión, pero asciende enseguida a formas más puras de belleza, llegando a la contemplación de lo divino. Por lo que $\epsilon\rho\sigma$ aúna lo más bajo y lo más alto, lo sensual y lo espiritual, lo natural y lo ético. Y así, $\epsilon\rho\sigma$ impide la desintegración del hombre, el aislamiento de sus partes: todo debe estar unido.

No es $\epsilon\rho\sigma$ una palabra que se encuentre con frecuencia en el Nuevo Testamento; y desde luego no aparece en el Nuevo, que prefiere $\phi\iota\lambda\epsilon\iota\nu$ y $\alpha\gamma\alpha\pi\alpha\tilde{\nu}$. Ahora bien, no se puede amar a los enemigos bajo la forma de $\phi\iota\lambda\epsilon\iota\nu$, sino de $\alpha\gamma\alpha\pi\alpha\tilde{\nu}$, por lo que la Vulgata optó por traducir $\alpha\gamma\alpha\pi\alpha\tilde{\nu}$ por *diligere* ($\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ por *dilectio* o *caritas*) y $\phi\iota\lambda\epsilon\iota\nu$ (y $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$) por *amare*. A su vez, el latino *caritas* no es sinónimo de *amor*: a los dioses, a los padres, a la patria, a los sabios se les profesaba *caritas*, porque es un afecto noble; al esposo, a los hijos, a los hermanos y familiares, se les tenía *amor*, porque implica cierta sensualidad. Por eso, tanto griegos como latinos poseían un término para el, llamémosle, amor vertical ($\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$, *dilectio*) y otro para el amor horizontal ($\phi\iota\lambda\epsilon\iota\nu$, *amare*). Arcaica e inusual se convierte en castellano la palabra *dilección*, cuya sustitución por *amor* parece irrevocable. *Caridad* se ha convertido en un término que se refiere a obras humanitarias o de ayuda al necesitado. Con solo una palabra, amor, dirigimos nuestro afecto a Dios, a los hombres y al mundo sensible².

Ni las tendencias ni los correspondientes afectos son enfocados por Santo Tomás desde una óptica que hoy llamaríamos psicológica –convertible con el tema de la aparición fenoménica de los instintos, de las emociones, de los sentimientos o de las

² Un análisis detenido de estos términos puede consultarse en Carl Abel, *Über den Begriff der Liebe in einigen alten und neuen Sprachen*, Berlin, 1872.



pasiones, así como de sus correspondientes intensidades³; su interés por esos hechos es, en primer lugar, ontológico: pregunta por su esencia o naturaleza, por sus causas y efectos y por sus divisiones categoriales⁴. Traza, pues, una ontología regional de la tendencia humana y sus afectos, como investigación que debe servir necesariamente de soporte a la psicología y a la ética. ¿Qué tipo de enfoque ontológico es éste?

Con frecuencia se lee que el Aquinate tenía del amor una concepción *física*, alejada de una visión *personalista*. Fue Rousselot quien puso en circulación la tesis de que en los pensadores de los siglos XII y XIII se dieron dos teorías opuestas sobre el amor: la *física* y la *extática*. Aunque ya quedan muy atrás en el tiempo los motivos de esta polémica, se mantiene todavía en pie el meollo ontológico que la animaba y que recurre continuamente en nuestros días. Por eso no es ocioso recordarla.

a) La concepción *física* –llamada grecotomista y representada, según Rousselot, por Hugo de San Víctor, San Bernardo y el propio Tomás de Aquino– fundaría “todos los amores reales

³ Peter Lauster, *Die Liebe. Psychologie eines Phänomen*, Düsseldorf/Wien, 1980; Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt/M. 1982.

⁴ Para una historia filosófica del concepto de amor, puede verse: Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, 1965; Bernhard Welte, *Dialektik der Liebe*, Frankfurt a. M. 1973; Helmut Kuhn, «*Liebe*». *Geschichte eines Begriffs*, München, 1975; Georg Gebhardt/Philipp Seif (ed.), *Was heißt Liebe?*, Frankfurt a. M. 1982. Deben ser tenidos en cuenta también algunos estudios que, con interés teológico, enfocan históricamente el problema terminológico del amor en los textos de la Sagrada Escritura, como el de M. Paeslack, “Zur Bedeutungsgeschichte der Wörter Philein, Lieben, Philía, Liebe, Freundschaft, Philo, Freund in der Septuaginta und im Neuen Testament unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zu Agapan, Agape, Agapetos”, *Theologia Viatorum*, V, 1954, 51-142.

o posibles en la necesaria inclinación que los seres naturales tienen a buscar su propio bien. Para estos autores hay entre el amor de Dios y el amor de sí una identidad profunda, aunque secreta, que hace de ellos la doble expresión de un mismo apetito, el más profundo y el más natural de todos, o por decirlo mejor, el único natural [...]. Santo Tomás, inspirándose en Aristóteles, extrae de aquí el principio fundamental, mostrando que la *unidad* (y no tanto la *individualidad*) es la razón de ser, la medida y el ideal del amor; restablece, de un solo golpe, la continuidad perfecta entre el amor de concupiscencia y el amor de amistad”⁵. Tampoco habría separación entre apetito y amor. El apetito natural de cada ser por su bien sería la forma fundamental y *única* del amor, porque es el motor exclusivo de la vida afectiva. El apetito natural del hombre coincidiría en el fondo con el amor desinteresado al bien de Dios, lo mismo que el amor desinteresado que uno profesa a otra persona, a pesar de que tuviera que sufrir sacrificios corporales, sería una forma de amor de sí. No es posible un amor que no sea egocéntrico: el amor de otro se reduce al amor de sí.

La concepción física del amor acabaría, pues, en una especie de exabrupto antropológico: el amor es la búsqueda de nuestro bien, o sea, el amor es siempre amor de sí, pues tiene por objeto el bien propio del sujeto; y como el bien propio del sujeto es la felicidad, fin último que especifica la tendencia de la voluntad, entonces el amor de sí es la medida de todos los otros amores y los sobrepasa en todo. Y cuando Santo Tomás “parece a veces que pone en el *velle bonum* la última palabra del amor, quiere afirmar la misma cosa con otros términos, pues «el

⁵ P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Vrin, Paris, 1933, 3.



bien» no puede describirse sino como el objeto de los deseos naturales: *id quod omnia desiderant*⁶.

b) En la concepción *extática*, en cambio –representada por algunos místicos dialécticos cistercienses y franciscanos, inspirados en San Víctor y Abelardo–, no es ya compatible el amor desinteresado con el apetito del bien del ser amado. Se cortan todos los lazos que parecen unir el amor de otro a las inclinaciones egoístas: el amor es tanto más perfecto, cuanto más fuera de sí pone al sujeto. Habría una dualidad de amores: pero el verdadero amor no es ya el que todo ser natural refiere necesariamente a sí mismo. “El amor es a la vez extremadamente violento y extremadamente libre: libre, porque no saca su razón de ser sino de sí mismo, pues es independiente de los apetitos naturales; violento, porque va al encuentro de los apetitos, los tiraniza, y no parece descansar hasta destruir al sujeto amante, absorbiéndolo en el objeto amado. Siendo así, no tiene otro fin que él mismo, se le sacrifica todo en el hombre, hasta la felicidad y hasta la razón”⁷. El apetito es centrípeto; el amor, centrífugo. Quedarían, pues, separados el ámbito del *apetito* (por el que todo ser es conducido hacia su bien) y el ámbito del *amor*. Por apetito se designaría entonces el conjunto de concupiscencias que, estando inscritas en nuestra naturaleza y siendo tan necesarias como la naturaleza misma, nos llevarían hacia los bienes que nos faltan, satisfaciendo nuestras ansias de bienestar y felicidad. El amor, en cambio, no obraría empujado por una naturaleza que, como la nuestra, pretende su acabamiento: sería el sentimiento que nos invade en presencia de una persona amada y nos lanza hacia ella, ocupándose del bien del ser amado, sin ligarse a la concupiscencia de nuestra felicidad. Amaríamos por pura gratuidad, libremente, sin otra razón que nuestro mismo amor. Nuestra vida, puesta al servi-

⁶ P. Rousselot, 9-10.

⁷ P. Rousselot, 4.

cio del amor, debería ser un lucha contra los apetitos y el egoísmo.

Es claro así que la noción de un amor puramente “extático” o desinteresado, según lo plantea Rousselot, choca frontalmente con la supuesta concepción “física” del apetito en Santo Tomás, para quien el amor de sí sería el fondo de todas las tendencias naturales: un amor desinteresado no podría ser amor. Los que mantienen la concepción extática rechazan por eso la identificación del amor y del apetito: “el amor va de una persona a una persona, pero violentando las inclinaciones innatas e ignorando las distancias naturales, como una pura tarea de libertad”⁸. La idea de *persona* domina aquí sobre la idea de *naturaleza*: y el amor comienza allí donde termina el apetito (la naturaleza).

Rousselot interpreta que el amor desinteresado a Dios sale, según Santo Tomás, de la concupiscencia de nuestro bien, la cual, a título de apetito natural, sería nuestro primer amor, la medida de todos los otros, y del que todos los otros serían participaciones e imitaciones. Y ello en virtud de que “Santo Tomás trata de conciliar estas dos afirmaciones opuestas en apariencia: 1ª El amor desinteresado es posible e incluso profundamente natural. 2ª El amor puramente extático, el amor de pura dualidad es imposible”⁹.

¿Concuerda con la doctrina del Aquinate la interpretación que Rousselot hace de la concepción física del amor, aun suponiendo que ésta sea coherente? ¿No queda en pie, dentro del planteamiento histórico, una cuestión ontológica, la que concierne a la idea de apetito, tomada por Rousselot como una noción unívoca y cerrada? Este autor deja de lado las distinciones hechas por Santo Tomás entre las diferentes formas de

⁸ P. Rousselot, 56.

⁹ P. Rousselot, 14.



apetito (natural, sensible y espiritual) y entre los tipos de relación que unen el apetito a su objeto, que es el bien, tratando como equivalentes las nociones de apetito, amor y felicidad¹⁰. Tampoco indica claramente que, para Santo Tomás, el llamado amor de concupiscencia es imperfecto, mientras que el de amistad es un amor perfecto, el cual puede estar referido tanto a uno mismo como a otra persona; y el caso es que la medida exacta del amor perfecto se hace con el amor de amistad hacia uno mismo, no con el de concupiscencia, que es imperfecto¹¹.

Por otro lado, y en lo que concierne a la teoría “personal”, es preciso preguntar si es posible un amor extático sin lazo alguno con una tendencia natural hacia la perfección o felicidad. ¿Bajo qué condiciones podría darse semejante amor extático? Primero, bajo la condición de que el amor fuera un puro capricho, una invención gratuita de nuestro espíritu o de nuestra imaginación, sin lazo alguno con el ser que somos, y, segundo, bajo la condición de tener nosotros el poder de hacer brotar los bienes como por arte de magia. Sólo bajo estas condiciones –ficcionalismo y creacionismo– sería el amor extático incluso el negador de nuestra tendencia natural a la perfección o felicidad.

Ocurre que en Santo Tomás el amor ni es una ficción, ni es puramente creador. Y ello por dos razones: primera, porque el amor es siempre una respuesta a un bien, sea de forma natural, sea de forma sensible o espiritual; segunda, porque el bien no es nada más que la atracción que emana del ser mismo en tanto que es perfectivo o perfecto. Por tanto, el amor no podría consistir sino en la respuesta de un ser al ser o al bien idéntico al ser. “Todo movimiento hacia el bien –dice Geiger interpretando

¹⁰ Louis-B. Geiger, *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1952, 28.

¹¹ R. Garrigou-Lagrange, “Le problème de l'amour pur et la solution de S. Thomas”, *Angelicum*, 9, 1929, 83-124.

al Aquinate— es un movimiento hacia el ser, sea para adquirirlo, sea para conservarlo o desarrollarlo, sea para amarlo por sí mismo en razón de su perfección manifestada por el conocimiento intelectual, que capta el ser y su bondad. Es, pues, imposible imaginar que nuestra voluntad pueda amar, incluso con el amor más puro, sin realizar a la vez su propia perfección, o sea, sin obtener por el ejercicio del amor del bien, bajo su razón formal de bien último, el acabamiento para el que ella está formalmente hecha y para el cual no puede no ser hecha”¹².

Interpretaciones dicotómicas parecidas a la propuesta por Rousselot no han sido raras en el pensamiento contemporáneo. Ya Max Scheler, en su obra *Vom Umsturz der Werte*, indicaba que para los griegos era el *épos* como un aspirar y necesitar, un tender lo inferior a lo superior, lo imperfecto a lo perfecto; el amor es sólo un método o un momento llamado a desaparecer tan pronto como la cosa amada es poseída; de suerte que la divinidad no ama, sino que sólo mueve al mundo como primer motor y lo aspira hacia sí como el amado mueve al amante: “El amor es aquí tan sólo el principio dinámico del cosmos, que anima este vasto Agón de las cosas hacia la divinidad”¹³. Pero con el cristianismo se invierte la dirección, que ahora va de lo superior a lo inferior, del rico al pobre, no para recibir, sino para dar; y Dios no sólo no queda al margen del amor, sino que es definido en su esencia por el amor: “He aquí una innovación: en la concepción cristiana, el amor es un acto, no de la sensibilidad sino del espíritu (no un mero estado afectivo, como para los modernos), sin ser por eso tendencia o deseo, y todavía menos, necesidad. Pues, mientras estos actos se agotan y se

¹² Louis-B. Geiger, 111-112.

¹³ Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, *Gesammelte Werke*, Band, 3, Francke, Bern, 1954, 72.



consumen con la realización de su tendencia, no pasa así con el amor. El amor crece con su acción"¹⁴.

Otra obra que plantea una interpretación dicotómica del amor es la ya famosa *Eros und Agape*¹⁵ de Anders Nygren, quien se vuelve en tono de reproche a aquel rasgo de propia realización que, según Santo Tomás, el amor implica, argumentando que el Aquinate había convertido el amor entregado (Ágape) del mensaje bíblico, en amor propio¹⁶, en Eros. Ágape es amor desinteresado y desprendido, pues actúa sin motivos ni causa, siendo así independiente; Eros es interesado y actúa por motivaciones y con causa, siendo por eso dependiente y egocéntrico. Ágape parte de una plenitud, por lo que se da y excluye todo amor propio; Eros parte de una indigencia, por lo que se impone y se mueve por exigencia de felicidad y recompensa. Ágape arriesga y entrega la vida; Eros quiere ganar la vida. Ágape es espontaneidad espiritual; Eros es conveniencia y arreglo. Ágape es creador de valores: ama y luego constata existencias; Eros presupone valores y está determinado por lo bueno y lo bello: primero constata existencias y después ama. El Aquinate habría introducido el Ágape en el mismo movimiento del Eros, no dejando sitio al verdadero amor.

A juicio de Nygren, fue Lutero quien pulió la idea de Ágape y la puso en circulación dentro de nuestra cultura, frente a toda entronización del Eros. Llega incluso este autor a simplificar la sustancia del catolicismo y del protestantismo bajo los términos respectivos de Eros y Ágape¹⁷.

¹⁴ Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, 73.

¹⁵ Anders Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, 2 vols., Gütersloh, 1930.

¹⁶ Anders Nygren, II, 465.

¹⁷ Entre las principales réplicas documentadas a la obra de Nygren deben ser citadas las siguientes obras: J. Burnaby, *Amor Dei*, London, 1938; M. C. D'Arcy, *The Mind and Heart of Love: A Study in Eros*

Nygren se presentaba como un teólogo que se sentía incómodo con los conceptos prestados por sistemas filosóficos extraños a la Teología, y optó por una exégesis plegada a las fuentes inequívocas de la Revelación. A su juicio, no es posible integrar la idea de Ágape en una metafísica ontológica del ser, por la heterogeneidad intelectual en que se encuentran.

No estaba solo Nygren en esta valoración negativa del Eros. Por la misma época salieron a la luz, entre otras, la obra francesa de Rougemont¹⁸ y las alemanas de Scholz¹⁹, Grünhut²⁰ y Brunner²¹ que argumentaban en un tono parecido. En estos escritos hay una evidente exageración en el modo de comprender el ser del hombre, como si éste no tuviera límites y hubiera de actualizarse en puro Ágape, como si su apetito estuviera ya pleno de antemano y no tuviera que desplegarse en actos, justo para realizarse. El ser humano es indigente, sediento de realidades. Por eso, en su primer acto de amor busca para sí la perfección que él mismo no tiene todavía. La movilización que nuestro ser hace para lograr su plenitud es ya una afirmación de ese mismo ser: porque apruebo o amo mi ser, me muevo a colmar lo que le falta. El hombre "tiende por naturaleza a su propio bien y propia perfección, lo cual quiere decir amarse a sí mismo"²². "El hombre quiere la felicidad por naturaleza y necesariamente"²³. "El querer ser feliz no es objeto de libre de-

und Agape, London, 1945; V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Salzburg, 1951.

¹⁸ Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, París, 1939.

¹⁹ Heinrich Scholz, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*, Halle, 1929.

²⁰ L. Grünhut, *Eros und Agape. Eine metaphysisch-religionsphilosophische Untersuchung*, Leipzig, 1931.

²¹ Emil Brunner, *Eros und Liebe*, Berlin, 1937.

²² I, 60, 3.

²³ I, 94, 1.



cisión”²⁴. Ese apetito natural, ínsito en todas las facultades, puede llamarse Eros, o amor propio, que busca su satisfacción natural y, al hacerlo, enriquece la existencia. “Y esta es exactamente la forma en que se presenta el Eros, siempre, claro está, que por Eros se entienda la exigencia de vida total, de consecución de plenitud existencial, de felicidad y bienaventuranza. Una exigencia que no puede quitarse de la circulación ni suspenderse en sus efectos, y que domina y penetra toda tendencia natural y cualquier decisión consciente, y más que nada nuestra inclinación amorosa hacia el mundo o hacia una persona”²⁵. Entendido el Eros como amor natural, no hay más remedio que considerarlo como algo en sí mismo bueno. Si no lo fuera, “tampoco podría la «caritas» y por tanto el «Ágape», perfeccionarlo; el Ágape tendría en ese caso que suprimir el Eros y excluirlo por sí mismo, que es lo que de hecho afirma Nygren”²⁶. De ahí que, aun cuando Nigren lleve razón al afirmar que el amor de Ágape es lo que hay de original en el Cristianismo, bajo ningún concepto cabe desconectarlo del Eros, del amor natural.

Todas nuestras facultades están impulsadas por un “apetito natural” que exige satisfacerse en el objeto amado. Pero el hombre no es creador de valores ni hace amable al otro: el valor y el bien están fundados en el ser y en la verdad del otro. Y, al caso, eso es lo fundamental que el Aquinate subraya en su teoría del amor. El amor que me realiza y perfecciona como hombre no es inmotivado, tiene causa: el bien objetivo y real de la persona amada.

Es preciso volver a las bases ontológicas de los textos del Aquinate, comenzando por la noción de apetito, precisamente

²⁴ I, 19, 10.

²⁵ J. Pieper, *El amor*, Rialp, Madrid, 1972, 146.

²⁶ J. Pieper, 185.

porque, a juicio de Rousselot, fue puesta como base en la concepción física del amor. Y ocurre que, estudiada la doctrina que sobre este tema se expone en la *Prima Pars* y *Secunda Secundae* de la *Summa Theologiae*, en el *De Veritate* y en los *Commentaria in III Sententiarum*, no se concluye lógicamente la interpretación de Rousselot, la cual deja sin matizar un sinnúmero de cuestiones ligadas a la noción de apetito.

No se le pueden pedir a esos textos del Aquinate las matizaciones fenomenológicas que, por ejemplo, Scheler²⁷ o Pfänder²⁸ han realizado en torno al hecho amoroso. Tampoco fueron escritos con esta intención. No se encuentra en Santo Tomás una distinción como la que Scheler hace entre “simpatía” y “amor” –aunque nos acordemos de la distinción aristotélica entre amistad en lo útil y lo deleitable, del lado de la simpatía, y amistad en lo honesto, del lado del amor–. De cualquier modo, cabe advertir que cuando el Aquinate utiliza la palabra “amor” para designar un acontecimiento existencial –porque amar es complacerse en el bien que existe en el otro– abarca con un sólo término dos aspectos reales y concretos: el ser mismo del sujeto y la individualidad que le caracteriza; su ser, por el que le profeso amor; y su modo de ser, por el que le tengo simpatía. Por el primero, quiero que exista, aunque no fuese gracioso ni atractivo; por la segunda, quiero que exista como gracioso y atractivo, porque es así y mientras es así. El amor se eleva, por encima de la individualidad o el modo de ser del otro, a la afirmación y aprobación de su existencia personal misma.

²⁷ Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Verlag Fried. Cohen, Bonn, 1913.

²⁸ Alexander Pfänder, *Zur Psychologie der Gesinnungen*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, I, 1913.

* * *

El presente estudio –que como parte de un curso universitario es bastante limitado en sus aspiraciones– se ciñe a los textos del Aquinate, pero inserta abundantes aclaraciones de orden ontológico, inspiradas fundamentalmente en dos series de autores: unos, comentaristas clásicos de la *Secunda Secundae* del Aquinate, como Bartolomé de Medina²⁹ en el siglo XVI y Santiago Ramírez³⁰ en el siglo XX; otros, como Josef Pieper, Luis-Bertrand Geiger, André Marc³¹, A. Millán-Puelles³² y Joseph de Finance³³, que acercan el enfoque tomista del amor a ciertas posturas filosóficas modernas. Especial mención y reconocimiento merece el pequeño y meditado libro de Geiger. La amplitud de los textos que de estos autores se citan responde a la intención de poner en manos del lector puntos de referencia suficientemente contrastados. No he podido sustraerme a la tentación de comparar, eso sí muy brevemente, algunas tesis de Max Scheler sobre el amor con las del Aquinate, aunque no era éste el objetivo del presente estudio.

El trabajo ha quedado dividido en tres partes, dedicadas respectivamente –como el mismo Santo Tomás propuso– a explicar, en su sentido ontológico, la *esencia*, la *causa* y los *efectos* del amor.

²⁹ Bartholomeus de Medina, *Expositio in Primam Secundae Ange. S. Thomae Aquinatis*, Salmanticae, 1582.

³⁰ Santiago Ramírez, *Opera omnia*, V, *De passionibus animae*, C.S.I.C., Madrid, 1973.

³¹ André Marc, *Psicología reflexiva*, 2 vols., Gredos, Madrid, 1965.

³² A. Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.

³³ Joseph de Finance, *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid, 1966.



1. Amor y tensión ontológica

a) Niveles tendenciales de orden “natural”

En el uso lingüístico del Aquinate, el término «apetito» es tomado de tres maneras. En sentido *general* se llama «apetito natural» cuando expresa la relación de complementariedad ontológica que todo ser busca en su orden entitativo. En sentido *particular*, se llama o bien «apetito sensible» cuando expresa en el orden operativo una tendencia guiada por el conocimiento sensible; o bien «apetito intelectual» cuando expresa, también en el orden operativo, la tendencia motivada por un conocimiento intelectual¹. En lo sucesivo, usaré preferentemente el término «inclinación» para indicar el apetito natural, llamando escuetamente «apetito» al *apetito sensible*, y «voluntad» al apetito intelectual. A su vez, el amor sigue, en Santo Tomás, el mismo destino lingüístico que el apetito del que es respuesta afectiva: habría, en sentido metafórico e impropio, un amor natural; en sentido propio y unívoco, un amor sensible; y en sentido propio y análogo, un amor espiritual.

¿Cómo se articula el amor en las tendencias humanas, siendo el objeto que las motiva o excita el bien (o el mal), en todo lo que ellas poseen de movimiento y tensión?

¹ I, 80-81.

En una tendencia cualquiera pueden discernirse tres elementos: el sujeto de la tendencia, el término como bien o fin, y la tendencia misma que une dinámicamente el sujeto y su bien. La existencia misma de la tendencia manifiesta una relación de *complementariedad* entre el sujeto y su fin o bien, relación fundada en el ser mismo de ambos: uno es bien del otro porque le asegura su perfección. ¿Qué motiva a una tendencia?²

1. Hay una tendencia que no está motivada por el conocimiento del sujeto: es espontánea e inconsciente, implícita en el dinamismo de éste, tendencia que se llama *natural*; pues las cosas naturales tienden a lo que les conviene según su naturaleza. Dicha tendencia natural es una *inclinación*, y tiene, en buena medida, carácter centrípeto e impersonal, por su índole física o natural. Es impropio y metafórico el uso que aquí puede hacerse del término apetito, porque en los seres privados de conocimiento tal apetito o tendencia se identifica con la naturaleza misma del ser, con el orden natural a su perfección. Cada ser requiere y busca su complementariedad ontológica, su fin, su bien, su perfección, expresable ontológicamente en las relaciones reales de la potencia al acto, de lo perfectible a la perfección. El sentido del acto y de la perfección de cada ser, además, no se agota en el punto de su individualidad, porque con su acción concurre a la armonía del universo. Por eso dice el Aquinate que en la inclinación natural hay un aspecto centrípeto y otro centrífugo, dimensiones ontológicas que no deben ser confundidas con las direcciones morales del egoísmo y del altruismo: “La inclinación de una cosa natural se dirige a dos términos: a moverse y a obrar (*moveri et agere*). La inclinación natural orientada a moverse es en sí misma centrípeta (*in seipsa recurva est*), como el fuego se mueve hacia arriba para conservarse. Pero la inclinación natural orientada a obrar no es

² I-II, 26, 1.

centrípeto en sí misma (*non est recurva in seipsa*), pues el fuego no obra para engendrar fuego para sí mismo, sino para el bien de lo engendrado, que es su forma, y luego para el bien común que es la conservación de la especie. No es verdad universalmente que todo amor natural sea en sí mismo centrípeto”³. Los actos que brotan de la inclinación, del llamado “apetito natural”, son en parte centrífugos, cuando su objeto es el bien de la especie; y en parte centrípetos, ordenados al bien de la cosa misma.

2. Hay otra tendencia que, motivada por el conocimiento del sujeto, se despliega con necesidad y no con libre juicio; y tal es la tendencia *sensitiva* en los animales, la cual, sin embargo, participa algo en los hombres de la libertad, pues no está cerrada sobre sí misma y puede obedecer a la razón. Esa tendencia motivada por el conocimiento sensible es un *apetito* en sentido propio y unívoco: constituye una dimensión ontológica no entitativa, sino operativa, distinta de la naturaleza o de la esencia. También en este caso, los actos que brotan del apetito son parcialmente centrípetos –por ordenarse al bien del individuo– y parcialmente centrífugos –pues tienen también por objeto el bien de la especie–.

3. Por último, hay una tercera forma de tendencia, motivada por el conocimiento del sujeto que tiende según su libre juicio. Esa tendencia –perteneciente también al orden operativo y no al entitativo– motivada racionalmente se llama *voluntad*, o apetito en sentido propio y análogo. Si el apetito sensible se orienta directamente a las cosas buenas, como tales cosas, el apetito intelectual está sometido a una *mediación*: pasa por la razón, por la *ratio boni* o “razón general de bien” para llegar a las cosas buenas como portadoras de una razón general de bien. Esto significa que el conocimiento sensible no capta la esencia de una realidad: sólo por el conocimiento intelectual, de

³ *Quodl.* 1, a. 8, ad 3.

un lado, conocemos lo que es el bien o el orden de los bienes objetivos y, de otro lado, tomamos conciencia de nosotros mismos y de nuestros estados psicológicos. "Privados de este conocimiento intelectual, estaríamos totalmente prisioneros de nuestra subjetividad, incapaces de darnos cuenta de nuestra situación, conducidos por un sentimiento confuso de placer hacia los objetos que necesitamos. O sea, estaríamos encerrados en un doble recinto de subjetividad: primero, en el plano psicológico, por el placer; segundo, en el plano objetivo, porque el único bien que podríamos lograr en la realidad sería el bien que ésta tiene para nosotros, la utilidad relativa de seres referidos a nuestro ser o a nuestro bienestar, sin llegar a su bien propio"⁴.

La distinción de las dos últimas formas de apetito está *directa y esencialmente* vinculada a los dos tipos de conocimiento, sensible e intelectual. "El conocimiento no se encarga simplemente de ofrecer un objeto de cualidad diferente, sensible o espiritual, a una afectividad que fundamentalmente permanece la misma, por estar orientada siempre formalmente al bien: la modifica intrínsecamente, de tal suerte que nos encontramos en presencia de dos afectividades formalmente distintas en el plano del amor mismo"⁵.

Así, pues, cada potencia o facultad del sujeto tiende a su propio bien con inclinación *natural*, la cual no se sigue de un conocimiento, sensible o intelectual, de la cosa. Pero tender al bien con propensión despertada por el conocimiento sensible, pertenece solamente al *apetito*; y suscitada por el conocimiento intelectual, a la *voluntad*. La *inclinación* o tendencia *natural* se deriva, pues, de una incitación espontánea; el *apetito* o tendencia sensitiva presupone un conocimiento sensible, una motiva-

⁴ Louis-B. Geiger, 50.

⁵ Louis-B. Geiger, 46.

ción despertada en la conciencia sensible; y la *voluntad*, un conocimiento oriundo de la conciencia intelectual.

En esta articulación de tendencias no cabe el monismo del apetito natural, de la inclinación. La tendencia que los seres de la naturaleza tienen a buscar su propio bien no es la misma en cada uno de ellos.

b) *Apetito e inclinación natural. Doctrina "física" del amor*

En tanto que el amor no es una ficción artificiosa ni un fenómeno adquirido por la repetición de actos, parece acertado llamar "física" a la teoría tomista del amor, pues inscribe este afecto en la misma naturaleza (*physis*) de los seres, la cual es su principio. Un apetito no fingido ni adquirido por repetición de actos es *natural*. Desde este punto de vista, el amor es un dato natural y no una fantasía sin relación con el fin natural de los seres; y la voluntad misma es también un apetito natural, pues se dirige naturalmente hacia su objeto natural. Y es que el término «natural» puede tener dos sentidos: "En un primer sentido se opone a todo lo que es adquirido. En un segundo sentido designa, en el interior de los apetitos dados con la naturaleza de un ser, este apetito particular que, de una parte, es *idéntico a la naturaleza misma*, y que, de otra parte, *no exige la intervención del conocimiento* para pasar al acto. Un apetito natural en este segundo sentido es justamente un apetito que no es ni sensible ni intelectual, al menos en cuanto a su funcionamiento"⁶. Se trata, pues, de una noción no unívoca, aplicable a todo impulso hacia el bien, "siempre que se le añadan inmediatamente las

⁶ Louis-B. Geiger, 94.

diferencias ontológicas que, sostenidas por los distintos grados de conocimiento, afectan a su estructura”⁷.

Como Rousselot no hace esta distinción elemental, aplica al apetito del ser dotado de conocimiento sensible y a la voluntad de los seres espirituales lo que solamente vale para la inclinación, carente de conocimiento. “El apetito y el amor se encuentran entonces determinados como un puro dinamismo por el que un ser tiende hacia su pleno desarrollo y capta todo lo que puede favorecerle”⁸.

Si la voluntad es un apetito *natural* del hombre, no porque se identifique con los hechos del mundo inanimado, sino porque se opone, como hecho de naturaleza, a todo lo que en nosotros es efecto del hábito adquirido, ¿a dónde tiende ella de modo *natural*, no fingida ni artificiosamente? Tiende hacia la objetividad real de las cosas, porque es un apetito intelectual. Sólo en esa dirección consigue su felicidad. Además, no puede tomar una dirección contraria: no puede elegir no ser feliz. “Por su propia naturaleza exige la naturaleza espiritual ser feliz, y no puede querer el no serlo”⁹. Eso significa también que el orden natural de la voluntad a su objeto, al bien, pasa por el conocimiento intelectual de este objeto, y ello de una manera tan necesaria como que la voluntad es voluntad. Pero la voluntad no es el único apetito natural (o no artificioso) que hay en el hombre. Aunque “es el único apetito natural propiamente *humano*. El hombre lo posee en la medida en que forma parte del mundo de los seres espirituales”¹⁰. También el apetito sensible es natural, en el sentido de no adquirido, dado con la naturaleza. Esa índole *natural* la tienen no sólo las tendencias operativas llamadas apetito sensible y voluntad, sino también las tendencias

⁷ Louis-B. Geiger, 93.

⁸ Louis-B. Geiger, 94-95.

⁹ C. G., 4, 92.

¹⁰ Louis-B. Geiger, 95.

entitativas llamadas “inclinaciones”, tendencias de cada una de nuestras facultades referidas a su propio bien, potencias de la vida vegetativa y facultades cognoscitivas. Este apetito natural es “un puro orden ontológico referido al objeto de cada facultad, idéntico a esa facultad, no un amor que fuera distinto de esa facultad y que tuviere una realidad psicológica autónoma”¹¹.

En resumen, nuestra voluntad es entitativamente una potencia y tiene, como tal, un orden natural a su acto. Desde este punto de vista entitativo es un apetito natural. “No solamente en los apetitos de los instintos sensitivos, sino también en los actos espirituales del hombre y, por tanto, también en los de su voluntad, siempre hay un componente que está presente por *fuerza natural*, algo que se nos impone y se independiza contraviniendo nuestra libertad de decisión y que antes de cualquier acto consciente selectivo nos ha ganado por la mano, porque está escrito, decidido y puesto como hecho consumado. Nos resultará difícil comprenderlo porque estamos acostumbrados a imaginarnos lo «natural» y lo «espiritual» como dos conceptos que entre sí se excluyen”¹². Pues bien, el querer es un acto espiritual y, como tal, no está sujeto a necesidad natural; pero también es un fenómeno no fingido de nuestra propia naturaleza. Un acto personal acaecido en el espíritu es también un acto de la naturaleza. Pero, en el orden operativo, el acto de esta facultad, que es el amor espiritual, sólo nos une a nuestro bien de *una cierta manera*, a saber, conforme a la objetividad que un ser racional puede lograr¹³.

¹¹ Louis-B. Geiger, 96.

¹² J. Pieper, 144-145.

¹³ Louis-B. Geiger, 99.

c) El orden del apetito sensible: inmediatez y mediación

La tendencia humana puede orientarse al bien sensible en tanto que es bien, prescindiendo de la facilidad o dificultad que implique conseguirlo; éste es enfocado entonces absolutamente, *simpliciter*, mostrándose como deleitable: y así es objeto de un grupo de apetitos que, en virtud de la absolutividad con que ese bien se presenta, pueden llamarse *inmediatos* o *primarios* –los medievales utilizaban para ellos el nombre de *concupiscibiles*–. Pero ocurre que el sujeto experimenta a veces dificultad y contrariedad en adquirir los bienes o en apartarse de los males sensibles, por cuanto ello excede del fácil ejercicio de las facultades anímicas; por eso, el mismo bien o mal, en cuanto tiene aspecto de arduo o difícil, es objeto de otro grupo de apetitos que pueden llamarse *mediatos* o *secundarios* –*irascibiles*, para los medievales¹⁴–.

La determinación del apetito como “inmediato” o como “mediato” se justifica tanto desde el punto de vista del aspecto subjetivo del apetito mismo, como desde el punto de vista de su objeto. Según la perspectiva del sujeto, el apetito se dirige o bien a *recibir* lo que pretende, uniéndose a él, o bien a *obrar* para vencer y superar lo que le es contrario y nocivo: recibir y obrar son dimensiones ontológicas subjetivas que exigen dos potencias o facultades apetitivas¹⁵. Según la perspectiva del objeto, hay un apetito orientado al bien *en sí mismo*, y hay un

¹⁴ En su bello libro sobre el sentimiento, Strasser prefiere llamarlos, respectivamente, *primarios* y *secundarios*. Stephan Strasser, *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*, Spectrum/Herder, Freiburg, 1956, 128-160. Estoy convencido de que la denominación de *inmediatos* y *mediatos* responde mejor a la intención ontológica del análisis realizado por el Aquinate.

¹⁵ *De Veritate*, 25, 2.

apetito que se dirige al bien *en cuanto arduo* o difícil. Se trata de una diferencia esencial, entre lo inmediato y lo mediato.

En un plano más elevado, desde una óptica *universal* del bien, no cabe hablar de diversas tendencias que a él se dirijan: basta una sola que, como la voluntad, responda con su amplitud de anhelo a esa universalidad objetiva; pero desde una óptica concreta e individual, propia del apetito –dirigido no a un bien universal, sino a un bien sensible– es preciso indicar esa diversidad de funciones.

d) Respuestas afectivas sensibles

De todo el campo tendencial de los apetitos humanos brotan respuestas al bien o mal propuesto; esas respuestas –se apuntó– pueden llamarse *afectivas* –*passiones*, según terminología medieval¹⁶–.

1. Para apreciar la diversidad de afectos, éstos han de ser considerados tanto desde la heterogeneidad de sus *objetos*, que son el bien y el mal, como desde la *aproximación* o separación respecto de un mismo término. Puede incluso decirse que los afectos tienen *direcciones opuestas*: unas, por razón de la contrariedad de los *objetos*, que son el bien y el mal; otras, según la *aproximación* o separación respecto de un mismo término. La contraposición de los afectos, marcada por el signo de lo positivo y de lo negativo se debe, en el caso de la afectividad inmediata, a la oposición misma y absoluta de los *objetos* a que se dirige (el bien o el mal); en la afectividad mediata, en cambio, se debe tanto a esa oposición absoluta de los *objetos* como a la

¹⁶ I-II, 22-23; 25.



oposición relativa surgida por la *proximidad* o lejanía en que se encuentran tales objetos respecto del sujeto.

a) El bien, en cuanto es deleitable, mueve al apetito inmediato; cualesquiera afectos que se refieren al bien o al mal en sí mismo (*bonum vel malum sensibile absolute et simpliciter acceptum*) pertenecen al apetito inmediato: como el amor y el odio, o el gozo y la tristeza. En efecto, el objeto del apetito inmediato es el bien o el mal sensible considerado en absoluto; y el bien en cuanto tal no puede darse como término inicial (*a quo*), sino sólo como término final (*ad quem*), puesto que ningún ser rehuye el bien en cuanto bien, sino que todos tienden a él. De la misma manera, ningún ser tiende al mal considerado como tal, sino que todos lo rehuyen; por eso, el mal no puede comparecer como término final, pero sí como término inicial (*a quo*) únicamente. Así, pues, en el apetito inmediato hay respuestas afectivas que se orientan hacia el bien, como el *amor*, el *deseo* y la *alegría*; y respuestas afectivas que se alejan del mal, como el *odio*, la *aversión* y la *tristeza*. De ahí que en las respuestas afectivas del apetito inmediato no haya direcciones opuestas por aproximación o desvío respecto de *un mismo objeto*.

b) Si el bien presenta alguna *dificultad* para su consecución, por ese mismo hecho tiene algo que repugna a los apetitos inmediatos, haciéndose así necesarias otras tendencias que se dirijan hacia ese fin; e igualmente respecto del mal; esas tendencias configuran el apetito mediato¹⁷; los afectos que tienen por objeto el bien o el mal bajo el aspecto de arduo y difícil de adquirir o evitar (*bonum vel malum sensibile sub ratione ardui*), pertenecen a los apetitos mediatos, como la audacia, el temor y la esperanza¹⁸. El sujeto está provisto de apetitos mediatos justo para vencer los obstáculos que le impiden dirigirse a su objeto,

¹⁷ I-II, 23, 1 ad 3.

¹⁸ I-II, 23, 1.

ya por la dificultad de obtener el bien, ya por la de superar el mal. Por esta causa, las respuestas afectivas del apetito mediano tienen todas por término las respuestas afectivas del apetito inmediato; y asimismo, también a las respuestas del apetito mediano siguen el gozo y la tristeza, que brotan del apetito inmediato¹⁹. Así, pues, el objeto del apetito mediano es el bien o el mal sensible en sentido no absoluto, sino relativo: bajo el aspecto de arduo o difícil, según lo ya dicho. En el bien arduo o difícil hay motivo para que se tienda hacia él en cuanto es un bien, lo cual pertenece a la respuesta afectiva de la *esperanza*; y también para desviarse de él en cuanto arduo y difícil, lo que es propio de la respuesta afectiva de la *desesperación*. De la misma manera, el mal arduo mueve a su repulsa como mal, lo que pertenece a la respuesta afectiva del *temor*; pero presenta también un motivo para su acercamiento, como hacia una dificultad por la que se elude la sujeción al mal, y bajo este aspecto tiende hacia él la *audacia*. Se dan, por tanto, en las respuestas afectivas del apetito mediano direcciones contrarias por razón del bien y del mal, como entre la esperanza y el temor; y además por razón de la aproximación o alejamiento respecto de un mismo término, como entre la audacia y el temor²⁰.

c) Puede ocurrir que exista para el apetito mediano un mal difícil ya presente, al cual se orienta una respuesta afectiva para contrarrestarlo: la *ira*. “Lo peculiar de la respuesta afectiva de la ira es que no puede tener direcciones contrarias ni en cuanto a la aproximación y al alejamiento ni en cuanto al bien y al mal. Pues la ira es causada por un mal difícil ya presente, a cuya presencia es preciso o bien que sucumban las tendencias, y entonces no se sale de los límites de la tristeza, que es respuesta afectiva del apetito inmediato; o bien que se mueva pa-

¹⁹ I-II, 23, 1 ad 1.

²⁰ I-II, 23, 2.

ra contrarrestar el mal que le afecta, lo cual pertenece a la ira; no quedando lugar para el movimiento de huída, pues se supone el mal ya presente o pasado. Así, pues, el mal ya presente se opone al bien conseguido, que ya no puede tener razón de arduo o difícil. Ni después de la consecución del bien queda otro movimiento sino la quietud del apetito en el bien alcanzado, que pertenece al gozo", respuesta afectiva del apetito inmediato²¹.

2. Los afectos difieren también según la actualidad *motivadora* de su objeto y no sólo por la especie o naturaleza del mismo *objeto* que posee esa actualidad motivadora (como el fuego difiere del agua). La diversidad de la actualidad motivadora, en cuanto a su poder de excitar o mover, es establecida por el Aquinate, en el caso de los afectos humanos, por semejanza con los agentes naturales²². Todo agente mueve o bien para atraer hacia sí a lo movido o bien para rechazarlo. Si lo atrae, produce en él tres efectos, que son comparados con fenómenos sacados de la física antigua: 1º le da la *aptitud* y conformación necesaria para que tienda hacia él, al modo que un cuerpo ligero que tiende a elevarse comunica su ligereza al cuerpo que engendra, por la que tiende o es apto para elevarse; 2º si el cuerpo engendrado se encuentra fuera de su propio lugar, le *impulsa* hacia éste; 3º le da el *reposo* cuando ha llegado a su lugar, puesto que una misma es la causa por la que una cosa reposa en un lugar y aquella por la cual fue movida hacia él. Y lo propio debe entenderse de la causa del rechazo. Conformidad y disconformidad, atracción y repulsión, quietud positiva y quietud negativa: he aquí las tres oposiciones básicas que configuran la tensión ontológica del hombre.

²¹ I-II, 23, 3.

²² I-II, 23, 4.

a) Concretamente, en los apetitos inmediatos, el bien tiene un poder atractivo; el mal, en cambio, repulsivo. El bien puede producir tres determinaciones en la tendencia: 1ª cierta inclinación, aptitud o connaturalidad para con el bien, lo que es propio de la respuesta afectiva del *amor*, a la cual corresponde como contrario, por parte del mal, el *odio*; 2ª si el bien que se ama no es aún poseído, da a la tendencia el ansia de alcanzarlo, y esto es propio de la respuesta afectiva del *deseo*; y como opuesto por parte del mal está la *aversión*; 3ª cuando se ha conseguido la posesión del bien, produce una cierta quietud de la tendencia en él, lo que es propio del *gozo*, al cual se opone, por parte, del mal, la *tristeza*.

b) A su vez, los afectos de los apetitos mediatos presuponen ya en el apetito inmediato –que se refiere al bien o mal en sentido absoluto– la aptitud o inclinación para procurar el bien o eludir el mal; y de ahí la *esperanza* y *desesperación* respecto del bien no conseguido aún y el *temor* y la *audacia* acerca del mal aún no sufrido. En orden al bien obtenido, no hay respuesta afectiva alguna en los apetitos mediatos, porque ya no tiene carácter de arduo, según lo dicho antes; del mal presente surge la respuesta afectiva de la *ira*.

3. Los afectos del apetito inmediato tienen un *campo de acción* mayor que los del mediato²³; pues en aquellos se encuentra algo que dice orden al movimiento, como el deseo, y algo que dice orden al reposo, como el gozo y la tristeza: son *tensiones intermitentes*; en cambio, en los afectos del apetito mediato no se halla cosa alguna tocante al reposo, sino sólo al movimiento: son *tensiones continuas*. Por ejemplo, lo poseído en el gozo no es ya difícil o arduo, que es el objeto del apetito mediato.

²³ I-II, 25,1.

4. Pero considerados en su propia esencia, los afectos del apetito mediano son más elevados y perfectos que los del apetito inmediato. Especialmente porque la dignidad y perfección del apetito se mide por la altura de las fuentes cognitivas que lo suscitan. Tomás considera que las dos facultades cognitivas más importantes de la sensibilidad interna son la *imaginación* y la *estimativa* o *cogitativa*: la primera capta las “intenciones particulares *sensatas*”, o sea, los aspectos más llamativamente sensibles de las cosas que están en contacto directo con los sentidos externos; mientras que la *estimativa* o *cogitativa* capta las “intenciones particulares *insensatas*”, es decir, los aspectos cognoscitivos más elevados de las cosas materiales, aspectos incluidos en la donación sensible de las cosas, mas no perceptibles por los sentidos exteriores. La *estimativa* es llamada, en el hombre, *cogitativa*, que es como un incipiente pensar (*cogitare*) ya que participa de la razón: es la razón misma introducida en la sensibilidad. Pues bien, la *imaginación* regula el apetito inmediato; la *estimativa*, el mediano: la *imaginación* propone al apetito la forma del bien (o del mal) sensible idónea para la *sustentación orgánica*; la *estimativa* propone al apetito la forma del bien (o del mal) sensible idónea para *defenderse contra la nocivo* y hostil. Lo que el apetito mediano pretende no es lo conveniente para el placer sensorial, sino lo útil para defender el organismo²⁴.

²⁴ III Sent. dist. 26, q. 2, art. 1: “Que el animal apetezca las cosas que son convenientes al sentido y le causan delectación es propio de la naturaleza sensitiva y pertenece al apetito inmediato [*potentia concupiscibilis*]; pero el que tienda hacia algo bueno que no causa delectación en los sentidos, sino que más bien es apto para provocar tristeza en razón de su dificultad –por ejemplo, que el animal quiera la lucha con otro animal o que venza una dificultad cualquiera– es propio del apetito sensitivo en cuanto la naturaleza sensitiva toca ya con la intelectual, y eso es propio del apetito mediano [*potentia irascibilis*]. Y así como la *estimativa* es una facultad distinta de la

5. Por su origen, los afectos se dividen en *primitivos*, como el amor y el odio, y *derivados*, que son todos los demás afectos tanto inmediatos como mediatos.

a) Los afectos inmediatos que implican *movimiento* hacia el término (deseo y aversión) son naturalmente anteriores a los mediatos en el orden de la originación y en el de la realización²⁵. Lo cual se debe al nivel de objetos que especifican los afectos. Pues los objetos de los afectos inmediatos que implican movimiento son más simples o puros. Y es que los afectos mediatos añaden al aspecto del *bien* el de la *dificultad* que debe vencerse; por eso aquellos son naturalmente anteriores en el orden de la originación y de la realización. Además, el apetito mediatos viene después, fuerte e impetuoso, a defender al inmediato.

b) Los afectos inmediatos que implican *quietud* en el término (gozo y tristeza) son naturalmente anteriores a los mediatos en el orden de la *intención*, aunque posteriores en el orden de la realización. Especialmente porque los inmediatos tienen sentido de fin, el cual es siempre anterior en el orden intencional y posterior en el orden real: la quietud o el descanso posee ese sentido de fin, mientras que el movimiento –propio de los afectos mediatos– tiene sentido de medio.

6. Si se comparan entre sí los afectos sensibles inmediatos, debe tenerse en cuenta que, teniendo el *bien* razón de *fin* –que es

imaginación, también el apetito mediatos es una potencia distinta del apetito inmediato, pues el objeto de éste es el bien que es apto para provocar delectación en los sentidos, mientras el apetito mediatos es un bien que tiene dificultad". (La misma doctrina en *De Veritate*, q. 25, art. 2). Por el *apetito mediatos* se inclina el animal a atacar al enemigo, sufriendo dolores y heridas, lo cual repugna al *apetito inmediato*: se mueve, pues, contra éste. Y la puesta en marcha del *apetito inmediato* retrae la actualización del *mediato*.

²⁵ I-II, 25, 1.

anterior en la intención, mas *posterior* en la realización—, dichas respuestas afectivas pueden considerarse o según el orden de la *intención* o según el orden de la *realización*.

a) En el orden de la *realización* es primero lo que resulta de modo más inmediato al tender al fin; y es evidente que todo lo que tiende a un fin, en primer lugar, ha de poseer *aptitud* o adecuación a ese fin, pues nada tiende a un fin que le es desproporcionado; en segundo lugar, ha de ser *movido* al fin; y, en tercer lugar, ha de *descansar* en él una vez conseguido. Ahora bien, la aptitud o adecuación de la dinámica tendencial al fin es el *amor*, que no es otra cosa que la complacencia del bien (*complacentia boni*); el movimiento hacia el bien es el *deseo*; y el descanso en el bien es el *gozo*. Así, pues, según este orden, el amor precede al deseo y éste al gozo. En resumen, el efecto del amor, cuando ya se posee el objeto amado, es el gozo; mientras no se posee, es el deseo²⁶.

b) Pero en el orden de la *intención* es al revés; porque el gozo intentado produce el deseo y el amor, puesto que el gozo es la fruición del bien, que es en cierto modo fin, como igualmente lo es el bien²⁷. En síntesis, el gozo causa el amor en cuanto es anterior en la intención²⁸.

Por último, el odio tiene, en cierto aspecto, una prioridad respecto del amor: en el orden de la *ejecución* es antes el separarse de un término que el acercarse al otro; pero en el orden de la *intención* sucede lo contrario, pues el separarse de un término es para acercarse al otro, y el movimiento de las tendencias pertenece más al orden de intención que al de

²⁶ I-II, 25, 2, ad 1.

²⁷ I-II, 25, 2.

²⁸ I-II, 25, 2, ad 3.

ejecución, y por esto el amor es antes que el odio, al ser ambos movimientos o respuestas tendenciales²⁹.

7. Comparados los afectos sensibles inmediatos con los mediatos, y advirtiéndolo que el *reposo* es el fin del movimiento y, por lo tanto, es anterior en la *intención*, aunque posterior en la *realización*, se sigue lo siguiente:

a) Si se comparan los afectos mediatos con los inmediatos que implican *descanso* en el bien, evidentemente aquéllos *preceden en el orden de realización* a los inmediatos; como la esperanza precede al gozo y lo causa. Mas el afecto inmediato que implica quietud en el mal, es decir, la tristeza, está en medio de dos afectos mediatos: sigue al temor, por cuanto, llegado el mal que se temía, se produce la tristeza; y precede a la ira, porque el apetito de venganza que surge a causa de la tristeza anterior pertenece al movimiento de la ira; y como se juzga que es bueno tomar venganza del mal, una vez conseguida ésta, viene el gozo. Así, pues, todo afecto mediato tiene por término otro inmediato referente a la quietud, a saber, el gozo o la tristeza.

b) Si se comparan los afectos mediatos con los inmediatos que implican *movimiento*, entonces es claro que los últimos son anteriores, por lo mismo que los afectos mediatos añaden algo a los inmediatos, como asimismo el objeto del apetito mediato añade al del inmediato el aspecto de arduo o difícil. La esperanza añade al deseo cierto conato y elevación de ánimo para conseguir el bien difícil, e igualmente el temor añade a la aversión cierta depresión del ánimo por la dificultad del mal. Así, pues, los afectos mediatos son *intermedios* entre los inmediatos que importan movimiento hacia el bien o el mal y los que implican reposo en el bien o en el mal. Y así está claro que

²⁹ I-II, 29, 2, ad 3.

los afectos mediatos tienen su principio y su término en los inmediatos³⁰.

En resumen, en los apetitos inmediatos hay tres grupos de respuestas afectivas contrapuestas: amor y odio, deseo y aversión, gozo y tristeza; y tres también en los apetitos mediatos, que son: esperanza y desesperación, temor y audacia, y la ira, a la que no se opone ninguna respuesta afectiva. Resultan, por tanto, once respuestas afectivas diferentes ontológicamente en especie: seis en el apetito inmediato y cinco en el apetito mediatos; y *bajo ellas se comprenden todas las demás respuestas afectivas del sujeto*³¹. Aunque esta afirmación pueda parecer una tesis dogmática, pues declara «agotado» con su análisis el ámbito de la afectividad, hay que observar enseguida que se refiere al hecho de que el análisis *categorial-ontológico* no encuentra más puntos de referencia fundamentales –tensiones, niveles y respuestas objetivas–, pero deja abierta la posibilidad y necesidad de una amplia –y quizás inagotable– descripción psicológica y fenomenológica (intensidades, alteraciones, concomitancias, temperamentos, desvíos, etc.), tanto en la vivencia íntima como en la vida social del sujeto.

2. El amor sensible

1. Según lo dicho, el amor preside la vida tendencial y afectiva. En cada una de las formas de tendencia humana se da el nombre de *amor* a lo que es *principio* del movimiento orientado a un fin concreto³². El bien es considerado por el Aquinate como si fuera una agente *natural* que produce dos efectos en la

³⁰ I-II, 25, 1.

³¹ I-II, 23, 4.

³² I-II, 26, 1.

tendencia del sujeto: primero le da una *forma* y luego el *movimiento* que a ésta corresponde.

a) En lo que respecta a los seres inanimados, la causa generadora da al cuerpo –en la terminología física medieval– la gravedad y el movimiento consiguiente a ella; y la gravedad, que es el principio del movimiento hacia el lugar connatural, puede llamarse en cierto modo *amor natural*³³. La tendencia *natural* o preconsciente, propia de la capa ontológica más básica de todo ser, es una *inclinación*, cuyo principio de movimiento es la *connaturalidad* (*connaturalitas*) del sujeto con aquello a que tiende; esa tendencia “connaturalizada” recibe –con una denominación metafórica y general– el nombre de *amor natural*. Por eso, Tomás de Aquino llama incluso amor natural a la misma connaturalidad que un cuerpo pesado tiene con su centro en virtud de la gravedad. El amor natural no es una dimensión *inferior*, sino *básica*, que se encuentra tanto en las fuerzas vegetativas del alma, como en todas las potencias anímicas, en todas las partes del cuerpo y, en general, en todas las cosas, puesto que cada ser tiene una inclinación connatural (un *pondus naturae*, en la expresiva terminología escolástica) hacia lo que le conviene según su naturaleza³⁴. Se trata de la *relación trascendental* por la que una entidad se ordena a otra (la esencia a la existencia, la materia a la forma, la potencia al acto): es algo ontológico y entitativo, previo al orden dinámico u operativo. Llamar apetito a este peso innato es hablar impropriamente. El apetito es movimiento hacia algo; pero una mera entidad ordenada o conmensurada naturalmente no es un movimiento, sino una *disposición* al movimiento: es algo estático, quieto y permanente. Visto desde su inclinación, cada ser tiene natural conformidad o aptitud para lo que le es sustantivo, la cual constituye, metafóricamente hablando, el *amor natural*; e igualmente, tiene dis-

³³ I-II, 26, 2. Es el amor en sentido *impropio* y *metafórico*.

³⁴ I-II, 26, 1 ad 3.

conformidad natural con todo lo que le es contrario y degenerativo, la cual constituye el *odio natural*. Su sujeto no es una facultad o apetito de la cosa, sino la misma esencia o entidad ordenada trascendentalmente a su complemento.

b) La connaturalidad, adaptación o *coaptatio* de la tendencia *consciente* (sensitiva o intelectual) a determinado bien es ya *complacencia* del bien (*complacentia boni*) y se llama *amor* en sentido *propio* y psicológico. No es todavía gozo o posesión alegre de la cosa, sino pura complacencia en su existencia, afirmación de su simple ser bueno. Los términos más empleados para describir este fenómeno son los siguientes: *immutatio*, *intentio*, *coaptatio* y *complacentia*. La primera considera el objeto como motor; las otras enfocan el objeto como término de la tendencia del objeto. *Immutatio* es la conmoción, impresión o modificación que la tendencia sufre por el objeto del que depende. *Intentio* expresa la marcha o dirección hacia el objeto. *Coaptatio* define la naturaleza de la acción sufrida en una tendencia que queda vuelta hacia el objeto. Lo que en el ámbito físico es la gravitación y la atracción universal se corresponde, en el ámbito psicológico, con la imantación y atracción de la tendencia por el objeto. Santo Tomás hace para la descripción del amor un uso constante de la metáfora física. *Complacentia* indica el estado psicológico de goce intencional *previo* en que la tendencia queda.

El amor puede ser, correlativamente, sensitivo o racional, según sea el nivel ontológico de la respuesta y la fuente de conocimiento que la provoque³⁵. El bien es fin y, como tal, tiene poder de despertar y excitar el apetito. El poder excitante del fin o del bien es distinto según que esté realmente presente o ausente al apetito; porque, como presente, hace descansar en él; y estando ausente hace dirigirse a él. El bien sensible puede

³⁵ I-II, 26, 1.

ser visto o bien desde el ángulo del apetito, considerado éste como un móvil natural impulsado por un agente, o bien desde el ángulo de la facultad cognoscitiva, la imaginación, que propone ese bien. 1º Ese móvil natural que es el apetito recibe del agente tres cosas: primero, la forma, actualidad o aptitud (*coadaptationem*) al movimiento; segundo, el movimiento consiguiente; tercero, la terminación del movimiento, la quietud en el término final. La adaptación, proporción o habitud del apetito al bien conocido es la primera inmutación que el apetito recibe del objeto y se llama *amor*, que no es otra cosa sino una respuesta de complacencia en lo apetecible; y de esta complacencia se sigue el movimiento hacia lo apetecible, que es el *deseo*, y por último, la quietud, que es el *gozo*. 2º El bien sensible, tomado absolutamente, es captado por la imaginación y así es propuesto al apetito. De tres maneras puede ser captado por la imaginación el bien sensible absolutamente considerado: bajo el aspecto de presente o poseído, bajo el aspecto de futuro o no poseído y bajo el aspecto general de bien sensible, prescindiendo del carácter presente o futuro. Y de esas tres maneras puede el bien sensible mover al apetito inmediato, provocando tres especies de inmutación o respuesta³⁶. En cuanto el apetito se adapta y conforma a ese bien, surge el *amor*; si el bien está ausente, atrae hacia sí al apetito, dando origen al *deseo*; y en cuanto está presente, lo aquietta en sí y causa el *gozo*. El amor no se dirige al bien ni esencialmente presente ni esencialmente futuro, sino al bien como tal (*ut sic*), en tanto que

³⁶ Pues en todo movimiento real y efectivo comparecen tres elementos. Primero, la orientación, adaptación o dirección al término final, la cual está unida al primer impulso por el que se abandona el término inicial: a ella responde, en el apetito, el *amor*. Segundo, el movimiento mismo, en cuanto es tránsito efectivo del término inicial al término final: y a él responde el *deseo*. Tercero, la misma consecución o llegada al término final, o sea, la quietud en el término: a la cual responde el *gozo*.

prescinde de la ausencia o de la presencia. De modo que el amor es una respuesta afectiva específicamente diferente tanto del deseo como del gozo.

Como, en el plano de la conciencia sensible, la cosa apetecible otorga al apetito, desde un principio, una cierta adaptación (*coaptatio*) a ella, que es la complacencia en la cosa, y como de esa adaptación se sigue luego el movimiento hacia la cosa, el deseo, es claro que el movimiento del apetito se desarrolla *circularmente* –afirma Santo Tomás recordando una tesis aristotélica–: pues la cosa apetecible mueve al apetito convirtiéndose de algún modo en la intención de éste (*faciens se quodammodo in eius intentione*); y el apetito se orienta a conseguir realmente el objeto apetecido, de modo que el movimiento se termine allí donde se comenzó³⁷.

En resumen: el amor, como inmutación del apetito por el objeto apetecible, es una respuesta afectiva, la cual reside *propia y unívocamente* en el apetito inmediato y, en sentido *propio y analógico*, en la voluntad³⁸. El amor no designa el movimiento del apetito *tendiendo* ya al objeto apetecible, sino la inmutación o el movimiento efectuado en el apetito por la cosa apetecible, de modo que ésta le procura complacencia³⁹. El amor, como respuesta afectiva, implica inmutación y movimiento, pero no el *movimiento* del apetito, lo cual es propio del deseo, sino el *principio* de este mismo movimiento.

³⁷ I-II, 26, 2.

³⁸ I-II, 26, 2. En sentido *propio y unívoco* el amor se da en el apetito (I-II, 26, 1-2); en sentido *propio y análogo*, en la voluntad (I-II, 26, 3-4); y en sentido sólo *metafórico*, en todas las cosas naturales.

³⁹ I-II, 26, 2, ad 3. Y en *III Sent.*, dist. 27, q. 1, art. 1: “Cuando el afecto o el apetito queda imbuido completamente por la forma del bien, que es su objeto, se complace en él y se adhiere a él como si estuviera *fijo* en él, y entonces decimos que lo ama; por tanto, el amor no es otra cosa que cierta transformación del afecto en la cosa amada”.

2. Si el *amor* es una conformidad de la tendencia con lo captado como conveniente, el *odio* es una repugnancia de esa misma tendencia con lo captado como contrario y nocivo. Y dado que todo lo conveniente, en cuanto tal, es algo bueno, también todo lo nocivo, en cuanto tal, es malo. Así, pues, de igual modo que el bien es el objeto del amor, el mal lo es del *odio*⁴⁰. Podría pensarse que si todo lo que es, en cuanto ser, es bueno, siendo el mal el objeto del odio, entonces no habría odio a ser alguno, sino sólo a su defecto. Pero tal modo de pensar es falso. Porque “el ser *en cuanto ser* no implica incompatibilidad, sino conveniencia –ya que todas las cosas convienen en el ser–; pero el ser *determinado y concreto* puede figurar como incompatible con otro determinado ser singular: y por eso un ser puede mostrarse como odioso a otro, y malo, aunque no en sí, sino por sus relaciones con él”⁴¹.

3. No se debe confundir el amor con el deseo ni con el gozo o alegría. Del amor surge el deseo; y el deseo es, de suyo, la tendencia al goce. El gozo es doble: uno, el que se da en el bien inteligible, que es el bien del espíritu; otro, el que se halla en el bien adecuado a la sensibilidad. El primero compete únicamente al alma espiritual; el segundo, al alma y al cuerpo, por lo mismo que los sentidos son potencias en órganos corporales; de ahí que el bien adecuado al sentido sea un bien de *todo* el compuesto humano. Hay, pues, una tendencia a tal goce, un deseo, común al alma y al cuerpo⁴². Tender hacia algo como bien placentero para los sentidos, internos o externos, pertenece al apetito inmediato: es el campo de los *deseos* sensibles. El bien con el que se *goza* y se alegra el sentido es también el objeto del apetito inmediato.

⁴⁰ I-II, 29, 1.

⁴¹ I-II, 29, 1, ad 1.

⁴² I-II, 30, 2

También el deseo puede pertenecer no sólo a las tendencias sensibles, sino a las espirituales; en este último caso su acto no implica asociación alguna con la sensibilidad, como el deseo de las tendencias sensibles⁴³.

El amor es como un nombre común que abarca, en el plano de la conciencia, tanto la respuesta afectiva sensible como la espiritual. El amor espiritual añade al amor en general una *elección* previa; es claro así que el amor espiritual no se encuentra en los apetitos, sino sólo en la voluntad y únicamente en la naturaleza racional⁴⁴. El amor *sensible*, por consiguiente, reside en la tendencia sensitiva o *apetito*; además pertenece al apetito

⁴³ Siendo el deseo la tendencia al bien deleitable, éste puede convenir o bien a la *naturaleza* del animal, como la comida y la bebida y otras cosas análogas; y a este deseo se le llama *natural*; o bien conveniente al animal en cuanto al *conocimiento*; así, cuando se aprehende algo como bueno y conveniente, se complace en ello. Tal deseo de lo deleitable se llama *no natural*. El primer modo de deseo, o sea el natural, es común a los hombres y a los animales, puesto que para unos y para otros hay algo conveniente y deleitable según su naturaleza. En estas cosas todos los hombres están de acuerdo: Santo Tomás las llama, en clave aristotélica, *comunes y necesarias*. El otro modo de deseo es propio del hombre, a quien le compete concebir como bueno y conveniente algo que está fuera de lo que la naturaleza requiere (I-II, 30, 3). El *deseo natural es finito en acto, pero infinito en potencia*. No puede ser infinito en acto, porque tiene por objeto lo que la naturaleza requiere, y ésta se dirige siempre a una cosa finita y cierta: por eso el hombre nunca desea comida ni bebida infinita. Pero así como acontece en la naturaleza que el infinito existe en potencia por sucesión, así también el deseo viene a ser infinito por sucesión; esto es, después de tomado el alimento se desea volver a tomarlo de nuevo; e igualmente en las demás cosas que la naturaleza necesita. Mas el *deseo no natural es completamente infinito*, porque sigue a la razón, y a ésta compete llegar hasta el infinito. De ahí que quien codicia las riquezas puede desearlas no hasta un límite determinado, sino absolutamente, para ser tan rico como le sea posible (I-II, 30, 4).

⁴⁴ I-II, 26, 3.

inmediato, puesto que se refiere al bien en su aspecto absoluto, no como arduo o difícil, pues bajo esta dimensión el bien cae dentro del objeto del apetito mediato⁴⁵. Pero el amor sensible es siempre subjetivo, porque “su objeto es el placer, o también un objeto o una acción en tanto que placenteros [...]. Por mediación del bien subjetivo que es el gozo o placer, las acciones conducen al viviente a su bien objetivo, individual o específico, obtenido por el uso de bienes útiles”⁴⁶.

4. El amor espiritual

a) *Constitución volitiva del amor*

Conviene advertir de nuevo que el objeto sobre el que recae *inmediatamente* el amor sensible es el gozo sensible⁴⁷, “es decir, un estado subjetivo, distinto del bien real al que está ordenado el animal por naturaleza, y que será perseguido por un conjunto de operaciones destinadas a lograr realmente la posesión de su bien. Entre el sujeto ordenado a ciertas realidades, llamadas su bien –porque son susceptibles de asegurar su perfección–, y estas mismas realidades, se intercala un elemento nuevo. De suerte que nos encontramos en presencia de dos formas de bien, ligadas entre sí como un signo y lo que éste significa. De un lado, un bien de orden psicológico, el gozo; de otro lado, el bien que puede llamarse objetivo, el alimento, el compañero, etc. El bien subjetivo es el signo del bien objetivo, como la luz verde significa el camino libre. Pero con esta diferencia esencial:

⁴⁵ I-II, 26, 1.

⁴⁶ Louis-B. Geiger, 52-53.

⁴⁷ *In de sensu*, 1, n. 12.

que el gozo es también un bien, e incluso un bien absoluto en su orden, mientras que la luz verde no tiene sino un lazo convencional con el movimiento. El gozo puede así seducir por sí mismo al amor sensible e incluso enmascarar el bien que debe significar⁴⁸. El animal no es capaz de discernir ambos momentos del bien y los persigue unitariamente; el hombre puede perseguirlos aisladamente, procurándose incluso el gozo sin comprometerse en las exigencias reales del objeto. Lo cierto es que en el nivel sensible del amor sólo está enfocado el gozo, el placer: si hay placer, hay bien. “La afectividad sensible se encuentra así encerrada en el mundo subjetivo del placer. Este último conduce al viviente, sin que éste lo sepa explícitamente, a poner los actos útiles sin los cuales tanto su existencia individual como la de la especie serían imposibles. De modo que el placer se encontraría ligado sobre todo a acciones útiles que, además, son en sí mismas placenteras. El orden de los valores, en el plano psicológico, es inverso al orden objetivo. El gozo que biológicamente está al servicio de acciones útiles y provechosas se convierte psicológicamente en el único bien, como si las acciones tuvieran por única misión estimularlo y mantenerlo⁴⁹.”

En esos afectos sensibles hay que distinguir un elemento *material* –que es la conmoción orgánica– y otro *formal*, que es el acto del apetito. Así, por ejemplo, en la ira lo *material* es el aflujo de sangre hacia el corazón, y lo *formal*, el deseo de venganza. El motor inmediato del cuerpo animado, en su constitución psicofísica, es en nosotros el apetito, y de aquí que su acto venga acompañado siempre de una conmoción orgánica (especialmente en la región del corazón, que es, para los medievales, el principio del movimiento en el animal); y por eso los actos del apetito, o sea, sus respuestas afectivas llevan

⁴⁸ Louis-B. Geiger, 47-48.

⁴⁹ Louis-B. Geiger, 49.



añejas ciertas conmociones orgánicas, las cuales no comparecen en los actos de la voluntad⁵⁰.

Y aun por parte del elemento formal hay unas respuestas afectivas que incluyen algo de imperfecto, por ejemplo, el deseo, que se refiere a un bien ausente, o la tristeza, que se refiere a un mal presente, y dígase lo mismo de la ira, que presupone la tristeza. Otras respuestas afectivas, en cambio, como el amor y el gozo, no envuelven imperfección alguna.

Pues bien, ninguna de las respuestas afectivas del apetito, por lo que tienen de material, convienen a la voluntad; sí, en cambio, las que no envuelven imperfección como el amor y el gozo –que pueden significar tanto actos del apetito como actos de la voluntad–, e incluso las que en su misma forma incluyen alguna imperfección, como el deseo y la tristeza⁵¹.

No es posible en pocas líneas subrayar la «modernidad» de esta doctrina del amor espiritual. Max Scheler, que vio la necesidad de introducirla en su esquema antropológico frente a las teorías modernas, indica que “el amor es un acto o movimiento de índole espiritual que no es menos independiente, en esencia, de nuestra constitución corporal y sensible, que los actos del pensamiento y sus leyes”⁵². El amor no puede ser reducido a una combinación de sentimientos y tendencias sensibles.

Lo mismo pensaba Santo Tomás. Sólo que para éste, el objeto propio del amor espiritual no es directamente el ser o el bien espiritual, sino el bien intelectual y universal, captado por la razón, pues bajo esa razón general de bien se presenta tanto el espíritu como el cuerpo⁵³. Este amor tiene una conexión muy

⁵⁰ I, 20, 1, ad 1.

⁵¹ I, 20, 1, ad 2.

⁵² Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, 97.

⁵³ Scheler, en cambio, sostiene que los actos de amor no poseen ningún carácter cognoscitivo, pues sólo expresan una cierta actitud

profunda con el conocimiento intelectual: no porque el conocimiento engendre el amor como la chispa enciende el cuerpo inflamable, sino porque el amor espiritual no puede producirse si el bien, que es su objeto, no se hace presente a nuestro espíritu mediante el conocimiento intelectual. "Lo propio de este conocimiento no es que recaiga sobre representaciones generales y abstractas, mientras que nuestra imaginación y nuestro conocimiento sensorial recaen sobre representaciones concretas o individuales. La diferencia que separa radicalmente el conocimiento intelectual, sea cual fuere su modo de conocer, del conocimiento sensible, incluso el esquematizado, es que por él conocemos o podemos conocer *la esencia* de cada objeto, mientras que en el plano del conocimiento sensible sólo tenemos representaciones cuyo valor de ser se nos oculta. Para el caso del bien, esto quiere decir que sabemos o podemos saber lo que *es* el bien, cuál es su naturaleza, en su unidad analógica y en cada uno de sus modos. Conocer el bien no es representarse las realidades calificadas de buenas: una buena persona o un buen alimento, o cosas parecidas. Tampoco es tener conciencia de un estado psicológico llamado bienestar o gozo o placer. La bondad se manifiesta formalmente por la atracción que emana de un ser, y el apetito del bien es la inclinación hacia el ser del que emana esa atracción: conocer el bien es saber que un objeto *posee en sí mismo* algo que suscita una inclinación por la atracción que de él emana"⁵⁴. La respuesta de la voluntad a esa atracción es el *amor* espiritual, el cual requiere como condición captar intelectualmente en el interior de las cosas buenas la causa y el principio formal de la atracción, que es el bien.

Mas el amor, a pesar de la conexión condicionadora que tiene con el conocimiento, es obra de la voluntad. No de una vo-

particular respecto de los objetos portadores de valores. Esta tesis aparece varias veces en su *Esencia y formas de la simpatía*.

⁵⁴ Louis-B. Geiger, 56-57.

luntad que descansa ya en el gozo o posesión alegre de la cosa, sino que se complace en la existencia de algo, en su simple ser bueno (*complacentia boni*). Quiere esto decir que, para Santo Tomás, la actitud originaria de un ser espiritual hacia otro no es de recelo o de extrañeza ontológica –como si el otro fuese una amenaza para su existencia–, sino de aprobación o afirmación. El amor que el otro dirige hacia mí *confirma* que mi existencia es buena. Por ese amor me siento justificado en mi existencia. Si nadie me amase, quedaría yo sin confirmar, sin aprobar, mi ser. “Amar algo o a alguna persona –comenta Pieper– significa dar por bueno, llamar bueno a ese algo o a ese alguien. Ponerse de cara a él y decirle: «Es bueno que existas, es bueno que estés en el mundo»”⁵⁵. Esta afirmación de existencia no es de índole intelectual, –huelga decirlo– sino volitiva: no es un acuerdo razonable, ni una aprobación hecha desde una neutralidad teórica, sino un encendimiento volitivo (un afecto) que llega al ensalzamiento de la cosa amada. Se trata de un acto de la voluntad que *quiere* que el otro exista. Y como el existir no es un elemento desgajado del concreto humano, aprobar la existencia del otro significa afirmarla en su propia unidad natural y con todos sus planos psicológicos y biológicos naturales, incluido el de su duración. En el mismo sentido se expresa Max Scheler: “El amor reposa enteramente en el ser y el modo de ser de su objeto (*Sein und Sosein ihres Gegenstandes*); no lo quiere distinto de como es, y crece, a medida que penetra más profundamente en él”⁵⁶. De la otra persona no sólo quiero que exista su espíritu, sino toda ella en totalidad de cuerpo y espíritu. Aunque el amado ya existía, sólo ante el amante florece y prospera el ser del amado. De modo que “ser como tal” y “ser como afirmado” son dos ingredientes ontológicos del hombre, y

⁵⁵ J. Pieper, 39.

⁵⁶ Max Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, Die Weisen Blätter, Jahr. 2. Heft 8, August 1915, 13.

ambos necesarios. Y ello no sólo por la función educadora que el amor despliega en su radio de acción –como Pieper recuerda acertadamente con las observaciones de René Spitz sobre los niños de orfanatos criados sin amor–, sino por la función metafísica de afirmación que en el orden de los seres espirituales cumple el amor: sólo porque yo soy aprobado en mi ser, me pueden ser reprochadas aquellas propiedades que no tienen suficiente altura física o moral: yo soy más de lo que tengo. Únicamente el que no me ama confunde mis propiedades con mi ser, y al rechazar aquéllas hunde también mi constitución ontológica. Para el que no me ama, yo no valgo nada, ni soy nada. Lo cual no significa que el que me ama y me acepta con mis debilidades y defectos haya de cargar también con la responsabilidad que yo tenga en ellos. Me ama, aunque tenga yo debilidades; me ama, para que yo las supere. No me ama quien justifica mi debilidad –que es del orden del tener– como un elemento metafísico fijo –que es del orden del ser–: al negar mi responsabilidad hace ciego el amor. Y un amor ciego –no informado por la luz de la verdad– ni siquiera es ya amor.

Luego, en tanto que la voluntad se constituye como tendencia peculiar por estar especificada por el conocimiento intelectual, amar conforme a la *verdad* del *bien* es el ideal del hombre, el cual ha de preguntar en cada caso por el fundamento de sus juicios de valor. Quien al negar escépticamente el orden ontológico del bien pone su amor en bienes de rango inferior, dejando preteridos los bienes superiores, está muy próximo al subjetivismo; quien no ama el bien del placer como mero signo de actividades que nos conducen a fines y bienes objetivos, se acerca al hedonismo. La objetividad y la verdad del amor enriquecen nuestro ser de hombres, pues nos permiten dar respuestas libres; de otra manera no sabríamos lo que tenemos que amar, ni en qué medida hacerlo. Objetividad y verdad del bien “hacen que el amor pueda ser desinteresado, no solamente

por esa condición exterior del sacrificio de nuestro bien, sino en su textura misma, como impulso que va hacia el bien y lo ama por sí mismo, sin otra consideración que su valor propio. El desinterés del amor depende, así, de la objetividad como de una condición de posibilidad, pues solamente un espíritu que sabe lo que es el bien, y lo mantiene presente a su mirada tal como es, puede también amarlo en lo que es y para lo que es"⁵⁷.

b) *El orden momentual de la voluntad. Fines y medios*

Para un filósofo moderno es difícil aceptar que el amor sea una forma del querer o de la voluntad. Tiene en su mente el dualismo psicológico configurado en la tradición occidental desde Kant: inteligencia, voluntad y sentimiento⁵⁸. El amor sería de fines, no de medios, y habría de ser forzosamente asunto de sentimiento. La voluntad, en cambio, sería facultad de medios, no de fines.

Mas, para el Aquinate, sólo el orden de los apetitos tiene dos planos ontológicos diversos (apetito inmediato y apetito mediato); el orden de la voluntad, en cambio, está constituido por una estructura ontológica única y simple: no hay en ella planos, sino momentos: el de los fines y el de los medios. Ella es tanto voluntad *de fines* (poder de amar el fin), como voluntad *de medios* (poder de decisión sobre los medios conducentes al fin)⁵⁹.

⁵⁷ Louis-B. Geiger, 86.

⁵⁸ Juan Cruz Cruz, "Conocimiento inmediato y sentimiento", en *Intelecto y razón, las coordenadas del pensamiento clásico*, Pamplona, Eunsal, 1982, 45-68.

⁵⁹ I, 82, 5.

Esa unidad y simplicidad estructural de la voluntad resalta frente al apetito, el cual no se orienta al aspecto “común” de bien, pues los sentidos no captan lo universal, sino al objeto bajo un aspecto particular y concreto de bien (o de mal); por eso cabe distinguir en él entre el bien y el mal tomados de modo positivo o absoluto, y el bien y el mal tomados como arduos y difíciles. De modo que según sean los diversos aspectos particulares de bienes, así se diversifican las partes del apetito: el inmediato se orienta al aspecto propio de bien en cuanto es deleitable sensorialmente y conveniente naturalmente; el apetito mediato se orienta al aspecto del bien en cuanto es arduo o difícil de conseguir.

Pero la voluntad se orienta al bien bajo el aspecto común o universal de bien: por eso no se diversifica interiormente, no admite en su seno una doble distinción de tendencias, las inmediatas y las mediatas: se fija en el bien (o al mal) prescindiendo tanto de la donación inmediata del bien como de su donación dificultosa o mediata. La voluntad no tiene por objeto un bien particular, ni el bien mismo del sujeto, sino *el* bien, de suerte que no está dirigida “a un bien determinado, como el apetito sensible o el apetito de lo seres carentes de conocimiento. Afirmar lo contrario es arruinar la espiritualidad de la voluntad”⁶⁰. No hay una división en la voluntad –tampoco en la inteligencia–, porque una potencia que tiene por objeto el bien o el ser o la verdad no podría ser extraña a ningún bien ni a ningún ser. “La acción de la voluntad es el amor del bien bajo la luz de la verdad. Hacia ese acto está inclinada por naturaleza nuestra voluntad”⁶¹.

⁶⁰ Louis-B. Geiger, 95.

⁶¹ Louis-B. Geiger, 95-96. Dice Santo Tomás: “La voluntad, aunque se dirija a las cosas singulares que están fuera del alma, se orienta a ellas siguiendo una razón universal (*secundum aliquam rationem universalem*), como el querer algo porque es bueno”. I, 80, 2, ad 2.

Siendo el bien espiritual doble, del fin y de los medios, el amor expresa algo simple y absoluto y no puede ser un acto orientado a los medios, que es algo compuesto: el amor es el momento original de la voluntad de fines.

Para Tomás de Aquino hay como tres actos de la voluntad de fines⁶²: la *simplex volitio (velle)*, la *intentio* y la *fruitio*, en correspondencia con los tres afectos sensibles inmediatos: el amor, el deseo y el gozo. A su vez, la voluntad de medios se despliega también en tres actos: *electio*, *consensus*, *usus*. A los actos de fines llamarían los modernos “sentimientos”; a los de medios, “voliciones”. El amor espiritual es, según el Aquinate, un simple querer (*velle*), aunque no todo simple querer sea un amor. En el deseo y en el gozo espirituales comienza a haber cierta composición del acto, mientras que el amor, como mero querer, es acto simple y puro: en este nivel, querer y amar se identifican. El amor es la primera inmutación pasiva de la voluntad provocada por el bien espiritual conocido por la razón⁶³. En cambio, la fruición –emparentada con “fruto”– es lo último que se espera obtener y se gusta: se trata del gozo que

⁶² I-II, 8-12.

⁶³ Si por voluntad se entiende la potencia o facultad de querer, entonces se extiende al fin y a los medios, pues el bien, objeto de la voluntad, se encuentra en el fin y en los medios para el fin. Pero si por voluntad se designa no la potencia, sino el *acto* de querer –el amor– entonces sólo es propiamente del fin. Este acto simple versa sobre lo que es por sí mismo objeto de la facultad, o sea, sobre lo que es bueno y querido por sí mismo, cual es el fin. Los medios no son buenos y deseados por sí mismos, sino por orden al fin, y la voluntad no tiende a ellos sino por el amor del fin (I-II, 8, 2-3). Como el fin es querido por sí mismo y los medios sólo por el fin, la voluntad puede dirigirse al fin –puede amar– sin moverse a la vez a los medios; aunque para querer los medios ha de apetecer antes el fin. El acto por el que se mueve al fin en absoluto (por ejemplo, desear la salud) a veces precede en el tiempo a la volición de los medios (por ejemplo, llamar al médico para curarse).

uno experimenta en lo último a que aspiraba, cual es el fin. La fruición perfecta corresponde al fin ya poseído realmente, mientras que la imperfecta no es del fin real, sino poseído sólo en la intención⁶⁴. Y por último, el deseo espiritual –la *intentio*– significa tender hacia una cosa: es acto de la voluntad respecto del fin. La *intentio* es un acto espiritual sólo paralelo al *desiderium* sensible.

Se queja, con razón, Pieper de que estemos acostumbrados a limitar la idea del querer al momento de los medios, al «querer hacer algo», «decidirse a obrar sobre la base de motivaciones», reduciéndolo a voluntad de transformar el mundo, de crear artificios para nuestra subsistencia, etc. Se trata de un achicamiento activista de la voluntad. “Se da una forma del querer que no tiende a hacer algo todavía en espera de ser consumado en una configuración futura que cambia la situación actual de las cosas [...]. Además del querer hacer, existe el puro asentimiento afirmativo a lo que ya está ahí. Y este asentir a lo que es, tampoco tiene carácter de tensión futurista. «El consentimiento no es un futuro» (Ricoeur). Aprobar y afirmar lo que ya es realidad, eso es amar”⁶⁵.

Los actos volitivos referidos al fin y a los medios se corresponden respectivamente con los actos intelectuales de contemplar (*intellectus*) los principios y de discurrir (*ratio*) sobre las conclusiones. “En la rica tradición del pensamiento europeo se afirmó siempre que, lo mismo que la certeza inmediata de la contemplación es el fundamento y supuesto previo de toda actividad pensante, también el amor es el original y más auténtico contenido de todo querer, lo que penetra las creaciones de la voluntad de la flor a la raíz. Toda decisión de la potencia volitiva tiene en esa actuación fundamental su origen y su comien-

⁶⁴ I-II, 11, 3-4.

⁶⁵ J. Pieper, 40-42.

zo, tanto en el sentido temporal como en el cualitativo. Por su misma naturaleza, el amor es no sólo lo primero que la voluntad produce cuando actúa, y no sólo saca de él todos los demás momentos característicos de su impulso, sino que el amor alienta también, como principio, es decir, como inagotable fuente creadora, toda decisión concreta, y la sustenta dándole vida”⁶⁶. La voluntad se refiere al fin de tres modos: absolutamente, y entonces su acto se llama amor espiritual, por el que, por ejemplo, absolutamente queremos algo; el segundo, por el que se considera el fin como objeto de quietud, y de este modo se orienta al fin el gozo espiritual; el tercero, considera el fin como término de los medios que a él se ordenan, y así se orienta al fin el deseo espiritual⁶⁷. Este deseo se refiere al fin como término del movimiento voluntario. Si el gozo espiritual implica reposo en el fin, el deseo espiritual es todavía movimiento hacia el fin, no descanso. El amor, como primer y fundamental acto del querer, sólo afirma, aprueba el existir y el vivir del otro: *Primo vult suum amicum esse et vivere*⁶⁸. El amor no es creador de la existencia del otro –no es un poder de sacar de la nada el ser–, pero sí implica, en el amante, la intención de eliminar cualquier obstáculo que impida la existencia total del amado, *poniendo* para ello las condiciones adecuadas que aseguren un ámbito de encuentro y promoción personal. Si amar no es crear el ser del amado, al menos es re-crear su existencia en la complacencia, en la aprobación volitiva que no solamente se lanza inicialmente a la afirmación del otro, sino que persiste y sigue colaborando, único modo de re-producir al amado en su duración existencial. Porque el existir humano no es un acto de subsistencia puntual, sino un estar presente en una corriente que no se agota.

⁶⁶ J. Pieper, 43-44.

⁶⁷ I-II, 12, 2.

⁶⁸ II-II, 25, 7.

c) *Retroversión volitiva como acto centrífugo hacia la objetividad*

Un rasgo importante cabe destacar en el amor espiritual: *su índole retroversiva*. El amor espiritual es acto de la voluntad y, por la naturaleza de esa facultad, puede volver sobre sí mismo. "Siendo el objeto de la voluntad el bien universal, todo lo contenido en el aspecto de bien puede caer bajo el acto de la voluntad. Pero el mismo *querer* es un bien y, por tanto, puede *querer quererse*. Esto acontece incluso con el entendimiento, cuyo objeto es la verdad: entiende que entiende, porque también él es algo verdadero. El amor espiritual, en virtud de su propia índole, puede volverse sobre sí, porque es tendencia espontánea del amante hacia el amado; de aquí que, por el hecho de que uno ama, ama amarse"⁶⁹. De modo que incluso en esta dimensión retroversiva del amor se patentiza que el mismo amor es amado como bien en sí, no como bien para mí. "Amar nuestro amor no rompe el movimiento fundamental de nuestro ser hacia el bien. No pone en la raíz de nuestra vida afectiva una concupiscencia, un movimiento centrípeto que sería preciso después neutralizar. El movimiento entero de nuestra voluntad gravita naturalmente alrededor del bien, y giramos en la misma órbita cuando queremos, natural o conscientemente, que ese movimiento sea. Porque el movimiento hacia el bien es la bondad propia de esa forma de ser que es el apetito bajo todas sus formas. El movimiento consciente y libre hacia el bien conocido en su verdad, es la bondad propia de este apetito que es la voluntad. Amar que el amor sea es, pues, amar el bien, a saber ese bien que es el amor del bien. Es incluso amarlo doblemente, porque es no solamente querer que sea el bien, sino también que irradie según su naturaleza propia al encontrar el amor del bien. El hecho de que aquí se trate de nuestro amor, por tanto

⁶⁹ II-II, 25, 2.

de nuestro bien, no impide que el amor de nuestro amor sea objetivo, porque justamente por nuestro poder espiritual de amar podemos amar nuestro propio acto como bien, gracias al poder de reflexión que posee el acto espiritual. Podemos saber que nuestro amor es un bien, y podemos amarlo objetivamente bajo la razón de bien. Al amar nuestro propio amor no dejamos de hacer un homenaje al bien mismo, aunque éste sea el bien que está en nosotros, porque sabemos que somos ese modo de bien que es el amor del bien según la verdad⁷⁰.

d) *Amor y benevolencia*

La benevolencia es el acto de la voluntad por el que queremos un bien para otro. Este acto de la voluntad difiere tanto del amor que radica en el apetito sensitivo como del que proviene de la voluntad.

El amor sensible tiene dos notas fundamentales: 1ª Es una respuesta afectiva que inclina a su objeto con cierto ímpetu (*quodam impetu*); la benevolencia, en cambio, carece de convulsión (*distensionem*) y de apetito; o sea, no es una inclinación compulsiva, pues tan sólo por juicio de la razón desea el hombre un bien para otro. 2ª El amor sensible no nace súbitamente, sino de la asidua fijeza en la cosa amada: brota de una costumbre (*ex quodam consuetudine*); y la benevolencia, en cambio, repentinamente (*repentino*), como nos acontece con los púgiles que luchan, que queremos que uno de ellos venza.

También difiere de la benevolencia el simple amor, pues éste lleva consigo una unión afectuosa del amante y del amado, de modo que el amante considera al amado como siendo uno con

⁷⁰ Louis-B. Geiger, 115-116.

él (*unum sibi*) o como perteneciéndole, por lo que se mueve hacia él. Mas la benevolencia es un mero acto de la voluntad por el que deseamos un bien para otro, sin presuponer dicha afectuosa unión con él⁷¹. No es lo mismo amar a otro que querer lo bueno para otro. Aunque no hay amor sin querer lo bueno para otro, puédesse querer lo bueno para otro sin que haya amor. Se puede tratar a un moribundo con los más sofisticados aparatos de reanimación y, a la vez, con la más fría asepsia, bajo un control rigurosamente técnico de su actividad cardíaca y de su respiración, sin mediar una palabra de aliento o de consuelo. Amar es, desde luego, una complacencia en el bien, pero con intención unitiva, con miras a estar e identificarse con el otro. Aunque la unión no es la esencia del amor, sí es su efecto necesario. En resumen, el amor es acto de la voluntad que tiende al bien, pretendiendo cierta unión con el amado, nota que no lleva la benevolencia⁷².

e) *Amor imperfecto y amor perfecto*

1. El amor espiritual puede ser o imperfecto o perfecto. Buscamos con amor imperfecto lo que queremos para nosotros como puro objeto de goce o placer: no buscamos el bien que creemos amar, sino el goce mismo, o mejor, este goce es el bien que buscamos, porque de él proviene la atracción que nos seduce. Mientras que llamamos «amado» a aquél para quien queremos algún bien⁷³. No se crea que el amor imperfecto pertenece al apetito: no es un afecto sensible; tampoco el amor perfecto absorbe en su totalidad el amor espiritual. Se trata de una

⁷¹ II-II, 27, 2.

⁷² II-II, 27, 2, ad 2.

⁷³ I-II, 26, 4, ad 1.



división del amor espiritual que equivale a la de amor de concupiscencia (imperfecto) y amor de amistad (perfecto). “Hay un doble amor: uno imperfecto, otro perfecto. En el amor imperfecto, uno no quiere el bien para una cosa en sí misma, sino que uno quiere el bien de ella para sí mismo. Y este amor es el que algunos llaman de concupiscencia, v. gr., amamos el vino para lograr sus delicias, o amamos a un hombre para nuestra utilidad y placer. El otro, en cambio, es el amor perfecto, por el que uno ama el bien de algo en sí mismo, v. gr. amando a una persona quiero que tenga ese bien, aunque nada obtenga yo de eso; y así es el amor perfecto, por el que uno ama a alguien de la misma manera que se ama a sí mismo”⁷⁴. Los modos de amor espiritual se diversifican, pues, por los términos finales de su aspiración. Y el término final puede ser o último o intermedio. El amor espiritual perfecto o de amistad se refiere al término último, que es la persona; mientras que el amor espiritual imperfecto o de concupiscencia sólo se refiere al término intermedio.

Esta calificación de “perfecto” e “imperfecto”, aplicada al amor, no es de índole moral, sino ontológica.

De modo que puede ser doble el término del amor espiritual: o la *persona* propia o ajena para la que queremos algo bueno; o la *cosa* misma buena que queremos para la persona –sea la propia, sea la ajena–. Al bien que uno quiere para la persona se le tiene *amor imperfecto*, y a aquel para quien se quiere el bien se le tiene *amor perfecto*⁷⁵. El término final y principal es la persona; el secundario e intermedio es la cosa buena, la cual es querida para la persona, fin último. El amor a la cosa buena, que es imperfecto, implica movimiento y mediación; en cambio,

⁷⁴ *De Spe*, a. 3, c. fine.

⁷⁵ I-II, 26, 4.

el amor perfecto, el de amistad, no es tanto acto cuanto hábito, algo perfecto, final y permanente.

También puede ser amor perfecto, por lo tanto, el que uno se tiene a sí mismo como persona, y nunca como cosa. “Me parece decisivo tener en cuenta que en la afirmación amorosa a nosotros mismos nos estamos viendo, ante todo, como *personas*, es decir, como seres que tienen en sí mismos la justificación de su propia existencia. Incluso cuando nos estamos haciendo reproches pensamos y valoramos desde las tendencias, temores y finalidades que pertenecen a la esencia de nuestro ser más íntimo. Y esto es precisamente lo que *no* estamos haciendo cuando, impulsados por el deseo de poseer, miramos al otro como un objeto para satisfacer nuestro apetito, como el simple portador de unos encantos, como un medio para el fin”⁷⁶.

2. Recordando los dos planos –entitativo y operativo– en que se puede hablar de la voluntad, a saber, como potencia y como acto, conviene subrayar que sólo en el nivel del acto (acto de amor) se aplica la denominación de amor imperfecto y de amor perfecto, no en el plano entitativo de la facultad misma como potencia, la cual no deja de ser un apetito natural dirigido a su acto y a su objeto. No se puede decir que el apetito natural (no fingido ni artificioso) de la voluntad es un amor imperfecto (o de concupiscencia). Porque la tendencia natural de una potencia a su acto último es un amor de benevolencia o de complacencia, como todo amor de un ser a su bien final; el amor imperfecto, la concupiscencia, sólo concierne a los bienes que uno ama en vistas del *propio* bien.

De Finance interpreta la doctrina del Aquinate sobre el amor de concupiscencia como una relación de la potencia al acto; y el amor de amistad como una relación del acto al acto. Parece así que identifica el amor de concupiscencia con el amor *natural* o

⁷⁶ J. Pieper, 153.



apetito natural de la voluntad, la cual guarda, en cuanto facultad o potencia natural, una tensión ontológica a su acto. Para De Finance, la relación intencional del querer con el fin puede entenderse de dos maneras *Primera*: "El sujeto encuentra en la posesión del fin su perfección, la satisfacción de sus tendencias, la actualización de sus virtualidades, etc. Considerado desde este punto de vista, el fin es el objeto [...] de un amor de concupiscencia, digamos, en un vocabulario a la vez más antiguo y más moderno, de *eros*. El amor de concupiscencia (*amor concupiscentiae*) no es el deseo, es esta complacencia en el bien que se desarrolla en deseo cuando el bien hace sentir su ausencia. Pero se trata de una complacencia centrada en el sujeto para quien el objeto aparece como la perfección. Desde este momento, el fin proyectado sólo es en el fondo la mediación temática de un fin más secreto: el sujeto mismo [...]. Esta relación del sujeto con el fin se fundamenta, ontológicamente, en la relación de la potencia con el acto. Pues la potencia, como tal, está naturalmente ordenada y como tendida hacia el acto del que es su capacidad y esperanza. Llamaremos, para abreviarla, a esta clase de relación, relación de tipo $p \rightarrow a$ ". *Segunda*: "El sujeto se relaciona con el fin, no para recibir de él un enriquecimiento, un perfeccionamiento, una actuación de sus potencialidades, etc., sino por él mismo, a causa de su excelencia y de su amabilidad intrínsecas. El sujeto ya no está en la actitud del mendigo [...], simplemente le ama y se complace en él, con una complacencia totalmente diferente que en el *eros*, ya que está despojada de toda referencia interesada [...]. Bajo este aspecto es querido como objeto de amor, en el sentido más puro de la palabra: objeto de un amor de amistad. [...]. Ontológicamente, esta relación se funda en la semejanza o, para emplear un término más general, en la relación del acto con el acto, que llamaremos relación de tipo $a \rightarrow a$ "⁷⁷.

⁷⁷ Joseph de Finance, *Ensayo sobre el obrar humano*, 75-76.

Esta tesis sostenida por De Finance obliga a recordar que la distinción entre ambos tipos de amor –de concupiscencia y de amistad– no se plantea entre el orden entitativo y el operativo, sino entre dos dimensiones del mismo orden operativo.

El acto de amor espiritual que es naturalmente un amor objetivo, que tiende también naturalmente a ser un amor recto, puede ser o bien un amor perfecto y desinteresado, cuando se encuentra en presencia de un bien que merece un tal amor, o bien un amor imperfecto, si se dirige a bienes que deben servir efectivamente a un bien querido por sí mismo. Por tanto, sería un error definir la tendencia natural de la voluntad a su propia plenificación como un amor imperfecto, pues “es un apetito natural en un sentido especial, propio del mundo espiritual. Su objeto es el bien como tal. Su acto es nuestro bien, nuestra perfección o nuestra felicidad, precisamente porque a él se debe que nos unamos directamente al bien por un amor del bien mismo, y no por una concupiscencia que sólo podría lograr su objeto bajo la razón formal de *mi bien*”⁷⁸.

3. Siguiendo la doctrina aristotélica, distingue Santo Tomás tres especies de amistad, según los tres tipos de bienes que pueden ser queridos: el *honesto*, el *útil* y el *deleitable*. El bien honesto se considera perfecto, completo y absoluto; el útil y el deleitable, en cambio, se consideran como medios o términos secundarios. En la amistad útil y deleitable se quiere un bien para el amigo, y bajo este aspecto se salva aquí la razón de amistad. Mas como en definitiva ese bien se refiere al deleite y a la utilidad propia, de ahí que la amistad útil y deleitable, en cuanto está ordenada al goce propio, sea un amor imperfecto, no una verdadera amistad, la cual sólo se cumple en la amistad honesta⁷⁹, aquella que se dirige al otro como persona racional y

⁷⁸ Louis-B. Geiger, 100-101.

⁷⁹ I-II, 26, 4, ad 2.

sólo por ser tal. Así, pues, si el amor espiritual recae preferentemente sobre el objeto material del amor sensible –que es el bien deleitable y útil– se llama amor imperfecto; pero cuando se eleva hacia el bien honesto y propio de la persona en cuanto tal se llama amor perfecto (o de amistad perfecta). De hecho, Santo Tomás indica que no se puede tener amistad más que con los seres racionales, los únicos en los que puede haber correspondencia al amor y comunicación en las obras de vida, y los únicos también que los azares de la fortuna pueden hacer dichosos o desgraciados, por lo cual, en rigor, sólo respecto a ellos cabe la amistad. Los seres irracionales, en cambio, no pueden ser elevados al amor estricto; no se puede amar las cosas irracionales con amor perfecto, sino con amor imperfecto, por cuanto se las subordina a los seres racionales y también a uno mismo⁸⁰.

En cuanto prolongada, fija y estable, la amistad no es un simple acto puntual, sino una actitud o hábito que tiene por objeto las acciones para con los demás, aunque bajo razón distinta que la justicia, ya que ésta las mira bajo el aspecto de débito legal, y la amistad bajo el signo de una gratuidad⁸¹.

Las primera nota de la amistad es que se trata de un amor que entraña benevolencia, esto es, amamos de tal manera a alguien que queremos para él el bien. Si, pues, para las cosas amadas no queremos el bien, sino apetecemos su bien en orden a nosotros, como decimos que nos gusta el vino, el caballo, etc., ya no hay amor perfecto, sino de cierta concupiscencia; pues sería ridículo decir que uno tiene amistad con el vino o con el caballo.

Mas para que exista amistad no basta la benevolencia. Se precisa una segunda nota: un acto recíproco de amor (*mutua*

⁸⁰ I, 20, 2 ad 3.

⁸¹ II-II, 23, 3.

amatio), pues el amigo es amigo para el amigo. Esta benevolencia correspondida se funda en alguna comunicación⁸² de uno con el otro.

Así se comprende que las criaturas irracionales no sean objeto de amor perfecto, por cuanto en éste comparecen tanto el amor del amigo (factor personal) con quien se tiene amistad, como los bienes que se desean para el amigo (factor eudemonológico). Por el factor personal, no puede amarse ninguna criatura irracional. En primer lugar, porque la amistad se entabla con aquel para quien queremos el bien; y no podemos propiamente querer el bien para la criatura irracional, pues no es peculiar de ésta poseerlo, sino sólo de la criatura racional, señora en usar el bien que tiene por el libro albedrío. Sólo por una vaga analogía o metafóricamente decimos que a tales seres irracionales les sucede algo bueno o malo. En segundo lugar, porque toda amistad se funda en una comunicación de vida: lo propio de la amistad es convivir; y las criaturas irracionales no pueden tener comunicación en la vida humana, que es conforme a razón. Por donde ninguna amistad puede tenerse con ella, sino metafóricamente. Pueden, no obstante, las criaturas irracionales ser amadas por la amistad con la que queremos el bien para los demás, por cuanto deseamos que se conserven para el bien y la utilidad de los hombres⁸³.

3. En el amor, el tema del «otro» no debe ser confundido con el tema del «bien» que para él se quiere. Tan decisiva es esta distinción que Santo Tomás reconoce una *prioridad ontológica* del amor perfecto: lo que se ama con esta forma de amor se ama en absoluto y por sí mismo (*simpliciter et secundum se*), mientras lo que se ama con amor imperfecto no se ama de

⁸² II-II, 23, 1.

⁸³ II-II, 25, 3.

modo absoluto y por sí mismo, sino que se ama por otro⁸⁴. Se aplican aquí a la persona dos tesis de la metafísica general: 1ª el ente absoluto es el que tiene ser en sí mismo, mientras que el ente relativo es el que tiene ser en otro; 2ª el bien que se convierte con el ente es el que absolutamente tiene bondad, mas lo que es bien de otro es bueno sólo relativamente. “El amor se subdivide y se ordena como el ser mismo y sus grados. Al amor de amistad, que es el amor por excelencia, responde el grado de ser supremo, que es en sí y para sí, por tanto absoluto. Al amor interior de concupiscencia corresponde un grado de ser menor, que está en sí, pero no para sí, y, por tanto, es para otro y esencialmente relativo. Como el ser que no es para sí se refiere al ser para sí, igualmente el amor de concupiscencia busca en su raíz el amor de amistad. Todo es amable en la medida en que es ser. Y si el ser en sí y por sí no es más que otro nombre del espíritu, el amor parte del espíritu para alcanzar el espíritu... Cualesquiera que puedan ser las manifestaciones sensibles, sería rebajarlo, degradarlo, no ver en él lo principal, a saber, lo espiritual, que es lo que da un sentido a todo el resto. Siendo de benevolencia, pretende por definición un bien; es una consagración reflexiva. Amar a uno con amistad no es utilizarlo, servirse de él; es, por el contrario, querer que sea lo que es, es decir, espíritu, persona, que guarde su valor, su dignidad e incluso que las acreciente”⁸⁵. De modo que amar algo para que sea bien de otro proviene de un *amor relativo*, mientras que amar algo para que sea bien de sí mismo procede de un *amor absoluto*. De esta distinción surge una jerarquía del amor: pues el amor relativo o accidental se alimenta de un amor más profundo: “El amor de bienes útiles supone siempre un amor perfecto, el amor de un bien amado por sí mismo; y el amor perfecto por un bien finito se alimenta en definitiva del

⁸⁴ I-II, 26, 4.

⁸⁵ André Marc, *Psicología reflexiva*, II, 48-49.

amor de un bien como tal, cuyo término verdadero es el Bien absoluto, que buscamos en todo amor sin saberlo"⁸⁶.

f) *El amor de sí en cuanto unitario y radical*

No queda deformado mi amor si yo quiero las cosas para mí, para alegrarme en ellas, para enriquecer mi contenido vital con ellas. Es más, la raíz de todos mis amores es que yo logre perfectamente mi existencia. El hombre no puede querer naturalmente no ser feliz. No hay nada malo ni desordenado en que yo ame mi propio bien, puesto que estoy hecho naturalmente para amar todo bien, incluido el mío. El desorden estaría en preferir mi bien, en cuanto mío, a un bien superior o más general⁸⁷. El amor propio que se opone al bien universal puede llamarse *egoísmo*, que es un repliegue sobre uno mismo, en oposición al bien general.

Si el amor perfecto puede ser tanto para con uno mismo como para con otro, inmediatamente hay que preguntar: ¿tienen los dos la misma radicalidad? De ningún modo. El amor perfecto para consigo mismo es más radical, incluso es ontológicamente primario: expresa nada menos que la «unidad» ontológica de la persona y no meramente, como el amor para con otro, unión psicológica de afectos. Pero, ¿es que hay diferencia entre «unidad» y «unión» amorosa? *Unitas potior est quam unio*⁸⁸, dice el Aquinate: la unidad es más noble que la unión. Considerando el aspecto común de amistad, recuerda el Aquinate la doctrina de Dionisio (en *De div. nom.* c. 4, § 12) y afirma que

⁸⁶ Louis-B. Geiger, 62.

⁸⁷ I, 60, 5; II-II, 19, 6.

⁸⁸ II-II, 26, 4.

uno no tiene amistad consigo mismo, sino algo más que amistad: la amistad dice unión, pues el amor es fuerza unitiva (*vis unitiva*); pero cada uno tiene en sí unidad, la cual es superior a la unión (*unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione*). Como la unidad (ontológica) es principio de la unión (psicológica), así el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad (*unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae*). Quiere esto decir que el amor perfecto para con uno mismo es el ejemplar metafísico, el modelo objetivo de cualquier forma de amor: pues tenemos amistad con los demás en cuanto que con ellos nos relacionamos (psicológicamente) como con nosotros mismos (ontológicamente): todo lo amistoso para con otro proviene de lo amistoso para con uno mismo⁸⁹.

El verdadero amor a sí mismo no tiene nada que ver con la ilusión, ni con la vanidad o la codicia. Como diría Max Scheler, “en él nuestra mirada espiritual y el rayo de su intención se hallan fijados en un centro espiritual supramundano. Nos vemos a nosotros por una especie como de ojo divino, y ello quiere decir, en primer lugar, nos vemos de manera completamente objetiva, y en segundo lugar, como miembro del universo entero. Ciertamente nos continuamos amando, pero solamente en tanto que pudiéramos existir ante semejante ojo omnividente”⁹⁰.

En el lenguaje de Santo Tomás, la *complacentia boni*, la aprobación de la existencia buena es afirmada primariamente de mí mismo. El amor que se siente por otro “procede del amor que siente uno por la propia persona”⁹¹. Este amor a sí no procede de unos seres completamente autónomos, independientes y sin indigencias: porque, más bien, los hombres nos encontramos

⁸⁹ II-II, 25, 4. Louis-B. Geiger, 59-60.

⁹⁰ Max Scheler, *Ordo Amoris*, Revista de Occidente, Madrid, 1934, 123.

⁹¹ III, 28, 1, 6.

con nuestro ser como algo dado y no puesto libremente por nosotros. Hay en nuestro ser un impulso hacia la felicidad sobre el que no podemos disponer, precisamente porque no lo tenemos, sino que lo *somos* en el orden entitativo. Y por eso mismo, “uno se ama a sí mismo más que a los demás”⁹². Porque desde que somos engendrados quedamos lanzados a la propia plenitud, a la realización de todo lo que en germen contenemos. Sobre esta raíz de lo natural que busca su felicidad nace la libertad de nuestras decisiones. Esta exigencia de una plenitud existencial que obra en nosotros por naturaleza –comenta Pieper– es «amor propio», el cual significa tan sólo exigencia de felicidad, tendencia a la plenitud propia. Es la forma de amor primaria, la que todo lo fundamenta y hace posible y, al propio tiempo, la que nos es más familiar y querida. Ese amor con que nos amamos a nosotros mismos es la medida de todo amor. En el amor a sí mismo puede aprenderse, como en un paradigma, lo que es todo amor. No se ama uno a sí mismo como ama al amigo, sino que la amistad es el reflejo y la copia, mientras que el amor a sí mismo es el modelo primario⁹³.

Tiene entonces el llamado «amor de sí» o «amor propio» una precedencia ontológica. “El amor con que nos amamos a nosotros mismos –dice Geiger– no está ya subordinado, al menos a primera vista, a ningún otro amor. Buscamos nuestro bien, es decir, nuestro ser y nuestro completo desarrollo, por tanto, la felicidad misma, sin otra razón que su misma bondad, o sea, porque esas realidades ejercen sobre nosotros una atracción que no parece exigir justificación alguna. El amor que hacemos recaer sobre ellas se basta a sí mismo. Implica una misteriosa y, además, imperiosa gratuidad, como si en nosotros un bien más profundo que nosotros mismos pidiera y recibiera un amor que tiene todos los rasgos de un puro don, sin que poda-

⁹² I-II, 27, 3.

⁹³ J. Pieper, 147-150.

mos, por otra parte, distinguir realmente al autor y al beneficiario de ese don. Se encuentra inscrito en nuestra naturaleza. No podríamos suprimirlo sin suprimirnos a nosotros mismos. ¿No es su existencia la protesta más elocuente contra todo intento de reducir nuestra existencia al juego absurdo de un azar ciego? Nuestro amor se dirige aquí a un bien *por sí mismo*. Tiene los rasgos no ya de la concupiscencia, sino de la amistad. Y esta última, que nos hace amar naturalmente por sí mismo nuestro ser y nuestro pleno desarrollo, es en efecto el principio de las concupiscencias por las que amamos para nosotros lo que puede favorecer nuestro ser, nuestro desarrollo y nuestra felicidad”⁹⁴.

g) *Sentido del amor a sí mismo*

¿Qué significa entonces “amarse uno a sí mismo”? ¿No tiene esta expresión el riesgo de ser confundida con el egoísmo o incluso con el solipsismo? La interpretación del amor depende de la forma de entender la naturaleza humana. El Aquinate recuerda que hay dos elementos sustantivos en el hombre: el espiritual y el corporal. Pues bien, el hombre se ama a sí mismo si se ama según su naturaleza *espiritual*. ¿Egoísmo refinado, entonces? Respecto de las cosas que le rodean, debe el hombre amarse más a sí mismo que a otro cualquiera. Y esto es así por el *motivo* mismo del amor. Un motivo que tiene, en Tomás de Aquino, resonancias teológicas. Pues aunque Dios sea amado como *principio* del bien sobre el que se funda el amor, el hombre se ama a sí mismo por razón de que es *partícipe de dicho bien*, mientras que ama al prójimo a causa de su *asociación* a este

⁹⁴ Louis-B. Geiger, 59-60.

bien. La asociación motiva el amor, en cuanto implica una cierta *unión en orden* a Dios. Por eso, así como la unidad es superior a la unión, así también es mayor incentivo de amor que el hombre participe el bien divino que el que otro se le asocie en esta participación; y, en consecuencia, el hombre debe amarse más a sí mismo que al prójimo⁹⁵.

Esto significa que el hombre se ama auténticamente a sí mismo, si tiene presente objetivamente, cognoscitivamente, la verdad de su propio bien. "Si se quiere hablar del bien de este ser particular que es el hombre dotado de una voluntad, es preciso decir que ese bien es seguramente, como para todo otro ser, la existencia a título fundamental, pero a título último es su acción y por su acción la unión con su fin. Pero la acción de la voluntad es el amor del bien bajo la luz de la verdad. Hacia ese acto se inclina por naturaleza nuestra voluntad. A la luz de la verdad amaré lo que *es* bueno, incluido yo mismo en mi propio rango, como bien. Amarme a mí mismo no es, pues, desear para mí los bienes que serían *cosas* buenas por conseguir. Es, principalmente, orientarme hacia mi acabamiento natural. Pero mi acabamiento natural, en tanto que hombre, en tanto que ser dotado de voluntad, es amar todas las cosas según la verdad del bien. Ahí está, pues, el bien hacia el cual me oriento naturalmente. Amarse a sí mismo es, para el hombre, esencialmente querer amar según la verdad, o «ser según la razón». Toda otra manera de amarse no solamente no es natural, sino que es contraria a la naturaleza"⁹⁶. Desde este planteamiento se entiende la tesis de Santo Tomás, según la cual el amor de sí es la medida de todos los demás amores. "Sea cuales fueren las otras formas de apetito, esto significa únicamente que por la voluntad tendemos hacia nuestro bien y nuestra perfección.

⁹⁵ II-II, 26, 4.

⁹⁶ Louis-B. Geiger, 96.

Pero nuestra perfección natural, en tanto que hombres, consiste en un amor conforme a la recta razón. No podemos, pues, hacer otra cosa que perseguir *naturalmente* nuestra perfección o nuestro bien en el amor ordenado del bien mismo. La búsqueda natural de nuestro bien y el amor desinteresado del bien se encuentran indisolublemente ligados. La búsqueda natural de nuestro bien no excluye el amor desinteresado y no lo hace imposible, porque lo comprende naturalmente cada vez que nos encontramos en presencia de bienes que merecen un tal amor. Y el amor desinteresado no contradice la realización de nuestro bien, puesto que es integralmente el amor que conviene al bien absoluto y la perfección que nos conviene naturalmente como criaturas espirituales [...]. La voluntad se define, según su naturaleza, como un amor que, gracias al conocimiento intelectual, es un amor objetivo del bien y un amor desinteresado del bien en sí mismo cuando se encuentra en presencia de un bien absoluto, finito o infinito. Entonces *mi* bien, es decir, la actividad conforme a la esencia de la facultad que me ha dado la naturaleza, consiste justamente en amar el bien y en amarlo en verdad según los diferentes valores que implica"⁹⁷. La incapacidad de entregarnos al bien es una verdadera enfermedad ontológica del alma.

Si el amarse a sí mismo (*amare seipsum*), el que uno ame lo que tiene como su propio ser (*id quod seipsum esse aestimat*) es, en un sentido, común a todos, importa entonces volver a preguntar cuál es el elemento del propio ser sobre el que *objetivamente* se ha de polarizar el amor a sí mismo.

a) Porque el hombre es, en primer lugar, sustancia y naturaleza. En cuanto a esto, todos se estiman en lo que son, com-

⁹⁷ Louis-B. Geiger, 102-103.

puestos de cuerpo y alma; así se aman todos los hombres, por desear la conservación de sí mismos⁹⁸.

b) En segundo lugar, lo más principal de la esencia humana es el alma racional (el hombre interior), y lo secundario la naturaleza sensible y corporal (el hombre exterior). Los que principalmente aprecian en sí mismos la naturaleza racional o el hombre interior, y se estiman en ello, se aman verdaderamente; pero los que tienen por principal la naturaleza sensible y corporal, o el hombre exterior, no se aman verdaderamente. De aquí que, al no conocerse rectamente, no se aman en verdad a sí mismos, sino que aman lo que se creen que son⁹⁹.

Desde este planteamiento se entiende la tesis de Santo Tomás, según la cual el amor de sí es la medida de todos los demás amores. "Sea cuales fueren las otras formas de apetito, esto significa únicamente que por la voluntad tendemos hacia nuestro bien y nuestra perfección. Pero nuestra perfección na-

⁹⁸ II-II, 25, 7.

⁹⁹ Respecto de la amistad que uno puede mantener consigo mismo, aplica el Aquinate al caso las cinco notas que son propias de la amistad. "En primer lugar, el amigo quiere que su amigo sea y viva (*esse et vivere*); segundo, quiere bienes para él; tercero, se porta bien con él; cuarto, convive con él gozosamente; quinto, coincide con sus sentimientos, contristándose o deleitándose con él. Conforme a lo cual, los que se aman a sí mismos verdaderamente, lo hacen según el hombre interior, pues lo quieren conservar en su entereza y le desean sus bienes, que son los bienes espirituales; y trabajan para alcanzarlos y gustosamente se vuelven a su corazón, que allí encuentran buenos pensamientos al presente y el recuerdo de pasados bienes y la esperanza de los futuros, con que también reciben placer. De igual manera, no sufren las rebeldías de la voluntad, pues que toda su alma tiende a sola una cosa. Por el contrario, los que no se aman verdaderamente no quieren conservar la integridad del hombre interior, ni anhelan sus bienes, ni trabajan por alcanzarlos, ni les es deleitable convivir consigo, volviéndose al corazón, pues en él hallan maldades presentes, pasadas y futuras, que aborrecen, y ni aun con ellos mismos están en paz por los remordimientos de la conciencia": I-II, 25, 7.

tural, en tanto que hombres, consiste en un amor conforme a la recta razón. No podemos, pues, hacer otra cosa que perseguir *naturalmente* nuestra perfección o nuestro bien en el amor ordenado del bien mismo. La búsqueda natural de nuestro bien y el amor desinteresado del bien se encuentran indisolublemente ligados. La búsqueda natural de nuestro bien no excluye el amor desinteresado y no lo hace imposible, porque lo comprende naturalmente cada vez que nos encontramos en presencia de bienes que merecen un tal amor. Y el amor desinteresado no contradice la realización de nuestro bien, puesto que es integralmente el amor que conviene al bien absoluto y la perfección que nos conviene naturalmente como criaturas espirituales [...]. La voluntad se define, según su naturaleza, como un amor que, gracias al conocimiento intelectual, es un amor objetivo del bien y un amor desinteresado del bien en sí mismo cuando se encuentra en presencia de un bien absoluto, finito o infinito. Entonces *mi* bien, es decir, la actividad conforme a la esencia de la facultad que me ha dado la naturaleza, consiste justamente en amar el bien y en amarlo ciertamente según los diferentes valores que implica"¹⁰⁰.

h) *Interés y desinterés en el amor*

El amor espiritual es objetivo cuando está especificado por el conocimiento intelectual: se orienta entonces al bien en sí mismo, sea cual fuere el modo (deleitable, útil y honesto) de ese bien.

Queda por ver cuándo el amor objetivo es, además, *desinteresado* o *interesado*, teniendo en cuenta dos cosas: primera, que la falta de objetividad y verdad no sólo elimina el interés o el

¹⁰⁰ Louis-B. Geiger, 102-103.

desinterés objetivos del amor, sino que hace que el amor no sea espiritual; segunda, que el amor interesado no significa, sin más, amor centrípeto. "Este amor objetivo es a la vez verdadero cuando está ordenado, es decir, si respeta, en la cualidad de su movimiento hacia el bien, el peso, el número y la medida que rigen y definen de algún modo el bien. Este amor objetivo puede ser *desinteresado* y *verdadero* cuando se encuentra en presencia de un bien verdaderamente absoluto. Y será *desinteresado*, pero *ilegítimo*, cuando erige abusivamente en bien absoluto, sea a un bien útil, sea a un bien que naturalmente debería permanecer subordinado a otros bienes"¹⁰¹.

1º El amor espiritual es objetivo, bueno y *desinteresado* "cuando se encuentra en presencia de un bien cuyo valor absoluto exige un tal amor. Podrá ser verdaderamente desinteresado sólo porque, tomado en el interior de la concupiscencia de nuestro propio bien, podemos ocasionalmente sacrificar este último al bien del todo o al bien de Dios que naturalmente deseamos igualmente, mas porque el amor en sí mismo, objetivo y verdadero, es un amor propiamente dicho, que puede dar al bien, captado en su valor absoluto, la respuesta igualmente absoluta, el puro homenaje de nuestro corazón que él merece. Este homenaje se matizará, no obstante, según los bienes que le es dado encontrar. Será de un modo en presencia de valores impersonales, tales como la verdad, el bien, la belleza; será de otro modo ante ese bien que es el amor que tiene una persona a nuestro verdadero bien; y será, en fin, de otro modo y tomará una forma única en presencia del bien que no solamente tiene valor absoluto, sino que es el Absoluto del bien, fuente de todo bien y de todo amor, también de nuestro amor y bien"¹⁰².

101 Louis-B. Geiger, 87.

102 Louis-B. Geiger, 90-91.



2° El amor será objetivo, verdadero, bueno y *centrípeto* “cuando recaiga sobre el bien propio del sujeto, porque este bien es un bien verdadero. Aunque el amor de nuestro bien propio sea, en el orden natural, el amor más intenso y más fundamental después del amor de Dios, sería falso decir que la voluntad tiene por objeto nuestro bien propio, si se omitiera añadir que ese objeto debe ser necesariamente comprendido bajo el objeto formal que es el bien como tal y que naturalmente es conforme con la verdad del bien. Es también inexacto llamar a este amor una *concupiscencia*, porque en realidad se trata de un amor de benevolencia”¹⁰³. Es un amor perfecto.

3° El amor espiritual puede ser objetivo, bueno e *interesado* “cuando se encuentra en presencia de bienes que por naturaleza deben servir a otros bienes y, claramente, a nuestro propio bien. No se debe confundir el amor interesado, que no puede faltar en ninguna creatura, y el *egoísmo* que es la hipertrofia monstruosa del bien propio, erigido en bien absoluto. Se produce cuando el hombre, en vez de amarse según la verdad, como el amor espiritual lo exige naturalmente, identifica innaturalmente su bien total y último con un bien finito, al que todos los otros bienes, comprendidos lo que tienen valor absoluto, se encuentran ordenados a título de medios”¹⁰⁴.

103 Louis-B. Geiger, 88-89.

104 Louis-B. Geiger, 89-90.





1. El bien como causa especificativa del amor: fin y valor

Si en el amor la tendencia queda «movida» por el objeto, es preciso aclarar el tipo de moción que ella sufre, porque podría parecer que se trata de la producida por una causalidad eficiente; y si así fuera, una tendencia como la voluntad no sería ya autora del movimiento, o sea, del amor mismo: la tendencia no sería nada. ¿Cuál es la obra que el objeto realiza sobre la tendencia, sobreentendiendo que el ejercicio del amor sólo tiene por causa eficiente a esa tendencia?

1. Sea cual fuera el tipo de amor –amor de sí o amor de otro, amor imperfecto o amor perfecto–, hay dos series causales del amor.

a) Una serie proviene del objeto, el cual ejerce la causalidad propia de objeto, como causa final y formal. Causa *final* es el aspecto objetivo del bien en sí mismo –y nótese que para que el objeto bueno ejerza su causalidad ha de darse una condición necesaria: que sea conocido por el sujeto–. Causa *formal* es la índole *amable* del objeto, la cual es una semejanza (*similitudo*): es el bien en sentido formal y no sólo fundamental. El bien despliega, pues, sobre las tendencias (apetito y voluntad) una doble suscitación objetiva: *final* y *formal*; porque, en primer lugar, *atrae* hacia sí a la tendencia, polarizándola teleológica-

mente¹; en segundo lugar, *informa* el acto de la tendencia, otorgándole conveniencia, connaturalidad: desde el punto de vista ontológico, tal causa informa al amante. Ambos aspectos del bien ofrecen un punto de encuentro con la filosofía moderna, especialmente bajo el tema de los «valores». Pues, partiendo de que el motivo propio de la voluntad es el bien, éste presenta un doble aspecto, como *fin* y como *valor*: de un lado, como *perfectividad* referida a un sujeto que tiende hacia él o pretende poseerlo; de otro lado, como *perfección* o acabamiento, referido también a ese mismo sujeto, pero que expresa reposo del ser en su plenitud. “Bajo el aspecto de *valor*, aparece a la manera de una cualidad, de una «perfección» de la que el objeto bueno está revestido y penetrado y que se comunica, por contagio, al querer que la propone. Es honesto querer lo honesto; útil, querer lo útil. Lo propio de esta cuasi-cualidad es hacer al objeto digno de amor, de aprobación de admiración, de deseo, etc. Le corresponden, pues, en el sujeto, actos y estados de orden afectivo. Como *fin*, el bien se refiere al impulso del sujeto que tiende hacia él, esforzándose por alcanzarlo o realizarlo. Lo que le responde en el sujeto es, con toda precisión, lo que la psicología inglesa llama *conations*. Aprender, proyectar el bien como *fin*, es aprenderlo, proyectarlo como «por hacer», «por poseer», como término de una búsqueda y, en general, de una actividad dirigida. El *valor* concierne, pues, al orden de la forma,

1 “El acto de amor tiene a la voluntad por autora, pero con dependencia pasiva del objeto que la seduce, la magnetiza o la imanta en cuanto es un bien. Únicamente este acto permite al objeto hacer sentir allí su influjo, que se requiere para la causalidad final. En cuanto ese acto es producido por la voluntad, es causado también por el fin. Una fórmula parece que reúne a la vez en la simplicidad de un mismo acto indivisible la acción de la voluntad y la del objeto: la voluntad respira el amor que le inspira el objeto al aspirar a él. Ese objeto amado no da a la voluntad el poder que tiene ésta por naturaleza de poner los actos. Le deja la iniciativa. Pero la impulsa a tenerla: la arrastra a ejercerlo”. André Marc, *Psicología reflexiva*, II, 42.

de la *especificación*, entendida en un sentido muy particular, distinta en todo caso de la especificación que viene al acto del objeto mismo, a través de la representación. El *fin* se sitúa, al menos principalmente, en el orden del ejercicio y de la existencia; explica como la causa eficiente, pero en el otro extremo, la eclosión de la acción. Bremente, digamos con Maritain, en el que nos inspiramos aquí, que el bien, bajo el aspecto de *valor*, ejerce respecto del acto humano una *causalidad formal (extrínseca)*, mientras que bajo el aspecto de *fin* ejerce una causalidad que llamaremos sencillamente final o, para hacer más discreta la tautología, *teleológica*"².

b) Otra serie arranca del sujeto y ejerce causalidad como agente o *eficiente* y motor: en esta serie se encuentran parcialmente todos los afectos del alma que, a su manera, pueden provocar el amor.

2. Atendiendo a la serie objetiva, que es la central y decisiva –porque las tendencias se especifican por su objeto– la causa especificativa del amor es la *final*, donde deben tenerse en cuenta dos aspectos: la misma causa en su formalidad de causa (el ser *real* de la cosa que es el fin, la bondad real del fin); y su condición absoluta y necesaria, que es el conocimiento del fin por el agente. Una cosa es la razón de causar y otra la condición de causar. Pues bien, la causa final del amor (sensible o espiritual) es el bien (sensible o espiritual) tomado de modo absoluto y simple, prescindiendo (no positivamente, sino de modo meramente negativo) de su presencia o ausencia, de su carácter presente o futuro. El bien es el objeto propio y formal del amor y, por tanto, causa especificativa suya. El peso del

² Joseph de Finance, *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid, 1966, 58-59; *Éthique Générale*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988, 44. Véase también, Jacques Maritain, *La philosophie morale*, París, 1960, 39-41.

objeto en el amor es en forma de atracción y seducción³. El amor pertenece al apetito y a la voluntad, que son potencias pasivas o receptivas por cuanto su objeto causa aspirativamente el movimiento en ellas. Como el amor implica cierta connaturalidad o complacencia del amante con el amado, y como a cada uno es bueno lo que le es connatural y proporcionado, síguese que el bien es la causa propia del amor⁴. Por lo que el lenguaje del amor no es el de la *efectividad ontológica*, el lenguaje referido al ser efectivo ("te quiero porque existes"), sino el de la *ternura ontológica*, el lenguaje referido al bien ("te quiero porque tu existencia es maravillosa y me arrebató").

De ahí se desprende una diferencia fundamental entre voluntad y amor. Porque la voluntad como facultad puede ser del bien y del mal; pero como *acto* de amar no puede ser sino del bien; a su vez, lo que los medievales llamaban *noluntas* es voluntad del mal. De igual modo, y en el plano sensible, el apetito inmediato puede ser del bien y del mal; mas el amor sensible no puede ser sino del bien, porque sólo por el amor sensible el apetito inmediato es del bien absolutamente como tal (*ut sic*); por el odio es apetito del mal.

Pero el mal no puede ser causa positiva. Porque "el mal nunca es amado sino bajo el aspecto de bien: es bueno sólo relativamente, mas es captado como absolutamente bueno. Y en este sentido, un amor es malo en cuanto tiende a lo que no es un bien absolutamente. Y así el hombre ama la iniquidad en

³ I-II, 27, 1. Eso explica la precendencia ontológica del amor sobre el deseo. "El objeto –dice Roland-Gosselin– no se halla presente en el seno de la voluntad como un doble de él, sino como el término del movimiento está presente en la partida del móvil por la atracción que ejerce y por la dirección que imprime. El amor, antes incluso de ser deseo, es transporte hacia un objeto real". M. D. Roland-Gosselin, "Le désir du bonheur et l'existence de Dieu", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1924, 164.

⁴ I-II, 27, 1.

cuanto por ella alcanza algún bien, como el placer, el dinero o cosas semejantes"⁵.

Por eso es imposible que nadie se odie a sí mismo de manera sustantiva (*per se*), "pues todo ser tiende naturalmente hacia el bien, y nada puede apetecerse sino bajo la razón de bien, ya que el mal es extraño a la voluntad. Amar a uno es querer el bien para él. Por consiguiente, es necesario que uno se ame a sí mismo, y es imposible que, en sentido absoluto, uno se odie a sí mismo"⁶. Nadie quiere y obra para sí el mal, sino reputándolo como un bien, "pues aun los que se suicidan consideran bueno el morir como término de alguna miseria o dolor"⁷.

Sin embargo, de manera incidental (*per accidens*) yo puedo odiarme a mí mismo; y esto de dos modos. "Primero, por relación *al bien* que quiero para mí; pues a veces lo que se apeteece como bueno relativamente (*secundum quid*) es malo absolutamente (*simpliciter*); y según esto, puedo querer para mí incidentalmente el mal, lo cual es odiarme. Segunda, por parte de *mí mismo*, para quien deseo el bien; porque cada cosa consiste ante todo en lo más principal de ella –por ejemplo, se dice que una ciudad hace lo que hace el rey, como si el rey fuera la ciudad entera–; y el hombre es sobre todo su espíritu (*mens*). Algunos, sin embargo, se creen constituidos principalmente por lo que son según la naturaleza corporal y sensitiva; y por eso se aman según lo que creen que son, y odian lo que verdaderamente son, queriendo cosas contrarias a la razón. De estos dos modos, el que ama la iniquidad, odia no solamente su alma, sino también a sí mismo"⁸. Los que se aman a sí mismos en conformidad con la naturaleza sensible, a la que obedecen, "no se aman verdaderamente a sí mismos según la naturaleza

⁵ I-II, 27, 1 ad 1.

⁶ I-II, 29, 4.

⁷ I-II, 29, 4, ad 2.

⁸ I-II, 29, 4.

racional, que dicta que amemos para nosotros los bienes tocantes a la perfección de la razón”⁹.

En fin, causa del amor, puede ser tanto lo que es *motivo* de amor (*ratio diligendi*), como lo que es *vía* hacia el amor. “El bien es causa de amor en el primer sentido, porque uno ama lo que tiene razón de bien. En el segundo sentido, puede ser causa de amor, por ejemplo, la vista; ahora bien, una cosa no es amable por ser visible, sino porque mediante la visión llegamos al amor; así, no es menester que lo más visible sea lo más amable, sino que sea lo primero que se nos ofrece para amarlo”¹⁰.

2. El conocimiento como condición necesaria del amor

a) Anterioridad principal del conocimiento

La causa universal de todo amor es siempre un bien *conocido* (por los sentidos o por la razón). Algunos místicos sostenían que el amor puede darse sin conocimiento alguno, porque el amor no surgiría de la voluntad, sino de la esencia misma del alma, de su espiritual hondón (*fundus*). Tesis similar defiende modernamente Max Scheler, cuando dice: “Antes que *ens cogitans* o que *ens volens* el hombre es *ens amans*. La riqueza, las gradaciones, la diferenciación, la fuerza de su amor circunscriben la riqueza, la especificación de funciones, la fuerza de su posible espíritu y de su posible horizonte al contacto con el universo”¹¹. Tomada en sentido operativo, esta afirmación no sería sostenible para Santo Tomás; podría serlo, si por amor se

⁹ II-II, 25, 4 ad 3.

¹⁰ II-II, 26, 2, ad 3.

¹¹ *Ordo Amoris*, 130.

entendiera el "amor natural" que es propio, en sentido entitativo, de toda facultad, incluida la intelectual, pues la inteligencia sería un amor natural de la verdad, como la voluntad es originariamente un amor natural del bien. Porque, según el Aquinate, la esencia del alma no es inmediatamente operativa; y, además, ninguna tendencia humana se despliega sin un previo conocimiento, del que depende inmediata y esencialmente en su obrar.

Ahora bien, el conocimiento no es propiamente causa constitutiva del amor, sino sólo *condición* necesaria de éste. Que algo sea visto o entendido como amable no significa ya que sea amado: el amor no es la conclusión de una premisa ni una deducción lógica. Pero únicamente por el conocimiento cobra un ser real el aspecto *intencional de objeto* apetecible, condición necesaria para que la tendencia se oriente realmente a él. No hay amor sin previo conocimiento, aunque sea mínimo. Porque el bien es la causa del amor a modo de objeto; mas el bien no es causa del apetito sino en tanto que es captado, y, por lo mismo, el amor requiere una captación del bien amado. La "ratio boni" es la propia causa final del amor; pero sólo en tanto que conocida es "ratio boni", condición necesaria para que la tendencia se mueva hacia el objeto. "El apetito sensible no tiende hacia la razón de apetibilidad, porque el apetito inferior no se orienta ni hacia la bondad misma, ni hacia la utilidad o el placer, sino hacia una cosa útil o deleitable. La voluntad, por el contrario, se orienta primaria y principalmente hacia la bondad o la utilidad o cualquier otro aspecto de este género. Sólo secundariamente se orienta hacia tal o cual cosa en la medida en que ésta participa de la razón susodicha. Tiende así, por medio de la aprehensión de este dato común, hacia la cosa apetecible, en la cual reconoce la presencia del aspecto o razón que

busca”¹². Por eso la visión corporal es el principio del amor sensitivo; e igualmente la captación de la bondad o de la belleza espiritual es el principio del amor espiritual. Así, pues, el conocimiento es causa del amor por lo mismo que lo es el bien, que no puede ser amado si no es conocido¹³. Pues, como dice Pieper, “si lo que decimos al final «bueno» no lo es realmente, por mucho que opinemos se tratará de una ilusión, un error, un sueño o una manía. Y en este caso, todo el amor queda reducido a un ilusionismo de ciegos movimientos instintivos, un truco de la naturaleza, como lo llama Schopenhauer”¹⁴.

Ahora bien, el conocimiento que de modo adecuado es principio condicionativo del amor no es el teórico, sino el *práctico*. De la perfección del conocimiento práctico depende la intensidad del amor. El amor no se despliega necesariamente movido por el conocimiento especulativo, por silogismos perfectos, puesto que no es causado inmediata y adecuadamente por éste; pero se despliega necesariamente por el conocimiento práctico tanto en *intensidad* como en *perfección*, porque de manera inmediata y adecuada éste influye en el amor como condición necesaria. En el conocimiento práctico, el objeto captado por el entendimiento se ordena a la acción; en el conocimiento

¹² *De Ver.*, 25, 1.

¹³ I-II, 27, 2. Y, en tal sentido, no sólo el bien, sino la belleza es causa del amor. “Porque la *belleza* es una misma cosa que la bondad, difiriendo sólo en sus conceptos. Siendo el bien lo que todos apetecen, lo propio de su naturaleza es que el apetito descansa en él; a su vez lo propio de la *belleza* es que, a su vista o conocimiento, se aquiete el apetito; por lo cual perciben principalmente la belleza aquellos sentidos que son más cognoscitivos, como la vista y el oído al servicio de la razón. Decimos visiones bellas y bellos sonidos. Resultando así evidente que la belleza añade al bien cierto orden a la facultad cognoscitiva, de tal modo que se llama bien a todo lo que complace absolutamente al apetito, y bello a aquello cuya aprehensión nos complace”: I-II, 27, 1 ad 3.

¹⁴ J. Pieper, 92.

teórico, el entendimiento no ordena lo que capta a la acción, sino sólo a la contemplación de la verdad¹⁵. Por eso decían los medievales que el entendimiento práctico es “*motivus*”, motor o motivador, “no porque ejerza el movimiento, sino porque dirige hacia el movimiento, cosa que le compete por el modo de su captación”¹⁶. No hay aquí contradicción entre verdad entendida y bien querido, porque “la verdad y el bien se incluyen mutuamente, ya que la verdad es un cierto bien, o de lo contrario no sería apetecible, y el bien es de algún modo verdad, so pena de no ser inteligible. Luego, así como lo verdadero puede ser objeto de la voluntad bajo el aspecto de bueno, al modo como sucede cuando alguien quiere conocer la verdad, así también lo bueno aplicable a la acción es, bajo el aspecto de verdadero, objeto del entendimiento práctico. Pues el entendimiento práctico conoce la verdad como el especulativo, pero ordenando a la acción la verdad conocida”¹⁷.

2. No hay que olvidar que la distinción entre apetito sensible y apetito intelectual se fundamenta en la distinción entre dos conocimientos, el sensible y el intelectual. “El bien no es bien porque se le desea: es deseado porque es bueno. No es amado verdaderamente como bien, sea cual fuere su modo, absoluto o relativo, si el amor no recae sobre él en lo que es *en sí* mismo. Esto supone que puede hacerse presente, en su propia naturaleza de bien, a aquél que debe poder amarlo como bien. Pero esta presencia primera del bien en su naturaleza misma, que hará posible un amor del bien en sí mismo, es por definición el conocimiento intelectual del bien. Gracias a este último, podemos estar presentes no sólo físicamente a los efectos útiles del

¹⁵ I, 79, 11.

¹⁶ I, 79, 11, ad 1.

¹⁷ I, 79, 11, ad 2.

bien, o psicológicamente a esos efectos que son reacciones afectivas, sino al bien mismo en su propia naturaleza de bien"¹⁸.

3. En cierto modo, o relativamente, el amor precede al conocimiento. *Se busca una cosa porque se la ama*, suele decirse. Hay cosas que sin conocerlas perfectamente se buscan, como las ciencias, ya que si se conociesen bien se poseerían y no se buscarían. ¿Quiere ello decir que el conocimiento no es principio condicional del amor? No, hablando absolutamente. El que busca la ciencia no la ignora por completo, sino que en algún modo y grado la conoce de antemano, ya en general, ya en algún efecto de ella, o porque oye alabarla¹⁹.

4. Hay cosas que pueden ser más amadas que conocidas. Lo cual no quiere decir que el conocimiento no sea principio condicional del amor. En efecto, "algo se requiere para la perfección del conocimiento que no se exige para la perfección del amor; el conocimiento pertenece a la razón, de la cual es propio distinguir lo que se encuentra unido en la realidad y reunir en cierto modo lo que se encuentra separado, comparando unas cosas con otras. Y por esto, para la *perfección* del conocimiento se requiere que el hombre conozca singularmente todo lo que hay en la cosa, como sus partes, virtualidades y propiedades. El amor, en cambio, reside en la facultad apetitiva, que mira la cosa como es *en sí*; por lo cual basta para la *perfección* del amor que se ame la cosa según se aprehende en sí misma. De aquí proviene el que *a una cosa se la ame más que se la conoce*, porque puede ser amada perfectamente aunque no se la conozca bien, como principalmente se observa en las ciencias, que algunos aman por un cierto conocimiento general que tienen de ellas;

¹⁸ Louis-B. Geiger, 65.

¹⁹ I-II, 27, 2, ad 1.

v.gr., porque saben que la retórica es una ciencia por la cual el hombre puede persuadir, y esto es lo que aman en ella"²⁰.

5. Puede objetarse que si el conocimiento fuese causa del amor, no podría hallarse amor donde no hubiese conocimiento, siendo así que en todos los seres se encuentra amor y no en todos hay conocimiento. Esto es cierto solamente en el caso del llamado *amor natural* –movimiento de la inclinación– que se halla en todas las cosas, el cual tiene por causa una motivación inconsciente para el propio ser²¹, aunque consciente para el autor de la naturaleza (y en este sentido se utiliza la palabra amor de modo metafórico e impropio).

6. ¿Es más noble amar que entender? A simple vista parece que cuanto más encumbrada sea una facultad, tanto más altas serán sus virtualidades y operaciones. Siendo el entendimiento el rector de la voluntad, quizás se podría pensar que Santo Tomás considera más noble entender que amar. ¿No se ha hablado hasta la saciedad del «intelectualismo» tomista? Pero Santo Tomás no es de este parecer y, desde luego, está muy por encima de cualquier dicotomía fácil entre intelectualismo y voluntarismo. “La operación intelectual, dice el Aquinate, queda completa cuando lo entendido está en el que entiende; la superioridad de la operación intelectual sólo ha de tomarse conforme a la medida del *entendimiento*. En cambio, la operación de la voluntad y el acto de cualquier otra potencia apetitiva se perfecciona en la tendencia del sujeto a la *cosa real* que es su término, y así su superioridad se toma de la realidad que es objeto de la operación. Ahora bien, las cosas inferiores al espíritu están de un modo más noble en el alma que en sí mismas; porque lo que está en otro se adapta a su modo de ser. Mas las cosas que están sobre el espíritu están de modo más noble en sí

²⁰ I-II, 27, 2, ad 2.

²¹ I-II, 27, 2, ad 3.

mismas que en éste. En consecuencia, el conocimiento de las cosas que están por debajo de nosotros es más noble que su amor. Pero en las cosas que nos trascienden es preferible el amor al conocimiento"²².

b) *La objetividad del amor*

O el amor es *objetivo* o no es amor. Objetivo significa que se dirige a la realidad misma, y no a una apariencia o a un rasgo superficial de las cosas. La inteligencia implica, por su misma naturaleza, un orden a lo verdadero; el amor espiritual, por su propia esencia, es consonancia con el verdadero bien.

No se interpreta correctamente al Aquinate cuando se dice que la facultad que *llega a la realidad* no es propiamente el conocimiento, sino la voluntad. Quienes tal cosa afirman desconocen que la inmanencia del conocimiento no se equivale con el subjetivismo o el idealismo. También la inteligencia llega a lo real, aunque bajo la forma *intencional* que las cosas mantienen en la mente. La voluntad llega a la realidad de su objeto por el acto mismo de amor, sin otro intermediario, mientras que la inteligencia llega a la esencia de la cosa por medio de un producto inmanente, el concepto, a cuyo través se conoce la realidad misma.

Pues bien, para que haya *objetividad* en el amor espiritual es preciso que antes haya objetividad en el conocimiento intelectual, del que depende. "Lo que es objeto del apetito, en el plano de la concupiscencia sensible, es juzgado bueno porque es deseado. Mas lo que es objeto para el apetito intelectual es deseado porque es bueno en sí mismo. Porque el principio de

²² II-II, 23, 7, ad 1. I, 82, 3; *De Veritate*, 22, 11; *Contra Gentes*, 3, 26.



tal apetito es la inteligencia, o sea, el acto del intelecto que de alguna manera es movido por lo inteligible"²³. Y lo inteligible es la cosa misma extramental. El apetito sensible busca el bien porque produce placer a los sentidos; el apetito intelectual lo busca primariamente porque es bien y no principalmente porque es deseable o placentero"²⁴. "El conocimiento sensible no alcanza la razón común de bien; logra solamente un bien particular que es lo delectable. Así, en el plano del apetito sensible, tal como se encuentra en los animales, las operaciones son buscadas a causa de la delectación. Por el contrario, la inteligencia capta la razón universal de bien, cuya obtención es seguida por la delectación. Así, ella busca el bien con anterioridad de principio [*principalius*] a la delectación"²⁵. Y jamás se eclipsa por completo cuando nos dejamos guiar no por la objetividad del amor, sino por nuestras pasiones o inclinaciones sensibles.

Esa objetividad del amor no es una relación de semejanza formal, como la del concepto y de su objeto, ni la conformidad de un juicio con la realidad, sino *la presencia real al bien* que el amor tiene; gracias a esta presencia real, el bien es visualizado y logrado formalmente como bien, y no materialmente tan sólo por los efectos que de él emanan. Por tanto, en el amor espiritual convergen *dos presencias* objetivas al bien, inseparablemente unidas, y que se requieren la una a la otra: presencia en el ámbito del conocimiento intelectual, o sea, *conocimiento de la naturaleza del bien*; y *presencia objetiva en el dominio del amor*, necesariamente fundada en la precedente e inteligible sin ella.

O el lenguaje del amor es originariamente ontológico, o no es amor. "El amor se sitúa en el nivel del ser y expresa una complementariedad en el ser mismo entre el sujeto y el bien, diversa

²³ *In Met.*, 12, 7, 2522.

²⁴ 1 C.G., 44, ed. Leon., XIII, 13*, b 8-11.

²⁵ I-II, 4, 2 ad 2.

según los modos del ser. La objetividad del amor no es, pues, otra cosa que el fruto de ese poder de *reflexión completa sobre su ser* que tienen los seres espirituales; ese poder no es una introspección trivial, sino la aplicación directa o indirecta, hecha en los actos del sujeto y en sus estructuras ontológicas, de la facultad de comprender y de captar la naturaleza de lo que es. Ella es función de este recogimiento por el que podemos estar presentes a nuestros actos, a los objetos que los especifican y comprender con la naturaleza de unos y de otros su mutua coordinación en el plano de nuestro mismo ser"²⁶.

¿Podría darse entonces un amor «objetivo» sin un previo conocimiento «objetivo»? Supongamos que el conocimiento intelectual es negado –como hacen las posturas nominalistas– o que queda reducido a la captación de conceptos inmanentes al sujeto –como hace el subjetivismo idealista–. Supongamos además que, al operar esa negación o esta reducción, quedándose sin la fuente del conocimiento intelectual, uno no quiere renunciar al realismo; entonces acabaría echando sobre el amor el peso de la objetividad, responsabilizándolo de la donación real de las cosas, cuando, en verdad el amor es entonces, sin inteligencia previa, una energía ciega, un apetito análogo a una fuerza de la naturaleza. “Ese individuo podría hacer dos cosas plenamente justificadas: o abandonarse al capricho de su humor bajo pretexto de sinceridad y libertad; o esforzarse en dominarlo por los mandatos de la razón o de purificarlo por una lucha sin cuartel, con una ascesis rigurosa y con el sacrificio de sí”²⁷. Ni en un caso ni en otro, el amor sería objetivo, realista. Quizás la “teoría extática” del amor, indicada por Roussetot, adolezca de una guía objetiva o intelectual del amor.

²⁶ Louis-B. Geiger, 79.

²⁷ Louis-B. Geiger, 77.

Afirmar la objetividad del amor espiritual es afirmar la unidad profunda que, en nosotros, une el amor al conocimiento.

Mediante el conocimiento no-subjetivista y no-nominalista podemos captar la naturaleza del bien y la naturaleza de nuestro amor; su objetividad consiste en la revelación de lo que es el bien y de lo que somos nosotros ante el bien, del ser del bien mismo y de nuestro ser que está ordenado al bien.

Sólo por este conocimiento intelectual, el amor espiritual es autoexplicativo –o se explica por sí mismo–. No así son autoexplicativas las formas de amor sensible y de apetito natural, las cuales se explican a su vez por el conocimiento que podemos tener de ellas. Cuando uno no es capaz de traspasar la zona de las emociones, de los sentimientos o de las simples sensaciones por las que psicológicamente el amor puede manifestarse a la conciencia, se tiende a imaginar que “amar es tan solo el arte de variar o de mantener esas emociones y su expresión; cuando en realidad es detenerse en ciertas manifestaciones del amor, que no son todo el amor”²⁸.

3. La semejanza como raíz del amor

a) *La semejanza del amado con el amante*

El bien otorga esencialmente conveniencia, connaturalidad, proporción, aptitud, consonancia entre el amante y el amado: esa conveniencia equivale a cierta *unidad de forma* o perfección. Por eso, el bien no sólo es causa final del amor, sino también causa formal. La proporción o aptitud entre el amante y el

²⁸ Louis-B. Geiger, 78.

amado se llama *similitudo*, semejanza, la cual no es otra cosa que la conveniencia o comunicación en la forma²⁹. A esta comunidad pudo referirse Aristóteles cuando definía así el amor de amistad: *ἐν κοινωνία μὲν πᾶσα φιλία ἐστίν*³⁰. No quizás sólo una comunidad de gustos y ocupaciones, sino además una semejanza en la forma³¹. En la medida en que el bien tiene perfección y semejanza con el amante es causa formal del amor. Pues la convivencia es consecutiva al amor de amistad y no puede constituir su fundamento³². Si en el amor cabe distinguir un doble elemento, la persona amada (*quod*) y el bien querido para ella (*cui*), ambos suponen en su complejidad una sola razón de amar que explica la unidad del movimiento amoroso: esa razón de amar, motivo formal del amor, es la semejanza en la forma.

Algunos encuentran dificultad en articular conceptualmente la noción de "similitudo", semejanza, en la ontología del amor. Simonin y Marc sostienen que el Aquinate, en el curso de sus investigaciones sobre el amor, comienza subrayando que el amor es *posesión* de la "similitudo", para ulteriormente sostener que es *adaptación* "adaptatio" o "coaptatio" del sujeto amante por el objeto amado. "Al principio –dice Marc– él concibe el amor como la recepción, la posesión por el espíritu de la forma del objeto amado de la misma manera como el acto intelectual supone recepción y posesión por el espíritu de la forma inteligible del objeto conocido. La actividad intelectual y la vida afectiva, al menos en su principio, que es el amor, se conciben bajo un

²⁹ III Sent., d. 27, q. 1, ad 3; De hebdom., lect. 2; Ethic., 8, lect. 1.

³⁰ Ethic., Q, 14, 1161 b 11.

³¹ H.-D. Simonin, "Autour de la solution thomiste du problème de l'amour", Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 6, 1931, 174-274; Bulletin Thomiste, 3, 1930, 75-79.

³² R. Egenter, Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12 und 13 Jahrhunderts, Augsburg, 1928, 60.

mismo tipo estático y formal. Lo mismo que habla de la información del entendimiento (*informatio intellectus*), habla de la información, de la transformación del apetito (*informatio appetitus*). Posteriormente, en las obras siguientes, el amor, en cuanto está en el origen de todo movimiento afectivo, toma todo su realce. No queda ya vestigio de la posesión de una forma del ser amado, inmanente en el ser amante. Es el primer desmoronamiento afectivo de la facultad frente a su objeto. Lo que esta potencia recibe no es ya una « semejanza », sino una adaptación actual, una proporción activa al objeto, el ejercicio determinado de su tendencia nativa. El amor se convierte en empresa activa del objeto al mismo tiempo que reacción original de la voluntad. En cuanto es distinta de la inteligencia, no posee ya « inteligiblemente », sino que se orienta y se inclina hacia el objeto”³³.

Aunque efectivamente el Aquinate subraya en sus primeras obras la idea de semejanza, jamás abandona esta noción, considerándola como raíz del amor. Y tampoco es exacto decir que la “informatio” del bien sobre el apetito sea “inteligible”, en la misma línea del acto de conocimiento. Algún parecido, desde luego, hay: el de la objetivación. Porque el acto de querer es, al igual que el de conocer, una constitución activa de su objeto, ya que el sujeto volente se da a sí mismo la objetividad específica de su objeto: “Hay que tener presente: 1º, que a lo querido no le es posible darme su ser-querido-por-mí, porque él no lo tiene (su ser-querido-por-mí no es nada en él); 2º, que al darme yo su quererle no pongo su apetibilidad (en todo caso, la pondría al juzgarla; y aun así, es necesario que haya alguna apetibilidad en lo juzgado), de forma que lo que pongo es, simplemente, su ser-querido-por-mí, que es cosa mía; 3ª, que el puro hecho de poner esa objetividad formal de lo querido es, de suyo, una

³³ André Marc, *Psicología reflexiva*, II, 38-39.

actividad objetivante, no una actividad objetivada a la manera en que lo puede ser el querer (como algo a su vez querido), pues incluso los actos del querer-querer, que son los actos de la libertad, no son estrictamente objetivados”³⁴. Se sigue entonces, desde el punto de vista causal, que el querer supone siempre una *unidad* entre el ser volente y lo querido, “a saber, una *conveniencia* entre ellos, dada al menos como una connaturalidad y de tal modo que, aunque no es formalmente la volición, constituye, no obstante, una imprescindible condición de la misma y algo que se mantiene en su sujeto mientras este realiza el mismo acto”³⁵. Ahora bien, la intencionalidad del querer no es, ni exige, una *posesión* del objeto –como la intencionalidad cognoscitiva–, aunque sea preciso que tal objeto sea inmaterialmente poseído, pues nada es querido si no es conocido. Pero lo que a través del conocimiento se quiere es querido “en tanto que formalmente conveniente para el sujeto de su volición. Cuando ambos seres son en realidad un solo ser, la conveniencia estriba justamente en una identidad. En cambio, si realmente son distintos, su conveniencia sólo puede consistir en una cierta «connaturalidad» entre los dos. Por tanto, cuando el querer es un acontecimiento en su sujeto, es preciso que en este se dé también como acontecimiento esa connaturalidad con lo querido; es decir, hace falta que al sujeto al que acontece dicha volición le acontezca también estar connaturalizado con aquello que está haciendo de objeto de la misma. Tal sujeto quiere entonces lo que quiere, no por virtud de una connaturalidad cualquiera con su objeto, sino por virtud de la que tiene en un acto de *connaturalizarse* con el mismo, que es simultáneo de la respectiva volición. Tales actos son realmente diferentes. Por muy ligada que esté a un acto de querer, la connaturalización de un ser con

³⁴ Antonio Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, 206.

³⁵ Antonio Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, 215.

otro no es la tendencia activa que pone la objetividad de lo querido en cuanto tal, sino tan sólo un acontecimiento formalmente pasivo en su sujeto y que estriba en que este queda «coaptado» o «adaptado» a la forma del ser de un ser distinto”³⁶.

El primer influjo que ejerce el bien como objeto especificativo del amor consiste en informar el mismo acto del apetito (o de la voluntad), provocando una conveniencia y proporción esencial entre el amante y el amado, un concierto o unidad de forma –semejanza– entre ambos. El bien informa –o es causa formal del amor– en cuanto aparece como perfecto y semejante respecto del amante. La semejanza del amado con el amante es la raíz del amor. Raíz no quiere decir causa final, sino formal.

1. De una parte, esta raíz –conviene notarlo– no es la semejanza del amante con el amado, sino *la del amado con el amante*: lo apetecible y amable es un bien para el amante, algo que le es adecuado y conveniente. La tendencia del amante hacia el amado se orienta a lo que le es semejante y conveniente. Sólo en tanto que semejante el bien es causa formal y especificativa del amor. El amor es entre semejantes. Y a mayor semejanza, más alto amor. La semejanza del amado con el amante es de suyo causa formal del amor en el orden de la *especificación*: en la medida en que el bien ostenta un aspecto de semejanza con el amante es causa formal del amor. Uno ama aquello que le es semejante³⁷.

³⁶ Antonio Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, 213.

³⁷ El relato del Génesis sobre la creación de la mujer es un ejemplo elocuente de la función de la semejanza en el amor: “Dijo el Señor Dios: no es bueno que el hombre esté solo: hagámosle una ayuda que le sea *semejante* [...]. Sumió el Señor a Adán en el sueño y, mientras dormía, tomó una de sus costillas y la rellenó de carne; e hizo el Señor de la costilla que sacó de Adán una mujer, y la llevó ante Adán. Y dijo Adán lleno de entusiasmo: esta sí que es hueso de mis huesos y

2. De otra parte, y por lo que hace a la constitución y función de dicha forma, Tomás de Aquino sostiene que a la forma responde la *verdad*, mientras que al fin responde el *bien*. Por tanto, la forma tiene su más alto grado de expresión en el conocimiento; de suerte que la *semejanza* o *asimilación* tiene, en cuanto es causa del amor, una correspondencia necesaria e íntima con el conocimiento.

b) *Semejanza perfecta e imperfecta. El amor perfecto*

La semejanza que es causa del amor "puede entenderse de dos maneras: 1ª cuando los dos semejantes poseen lo mismo *en acto*, como, por ejemplo, la blancura, y se dicen semejantes por ella; 2ª cuando el uno tiene *en potencia* y con cierta inclinación a ello lo que el otro posee *en acto*; por ejemplo, el cuerpo pesado que se encuentra fuera de su lugar tiene semejanza con el cuerpo pesado situado en su lugar propio; o también, la potencia tiene semejanza con el acto, puesto que en la misma potencia está en cierto modo el acto"³⁸. Esto quiere decir que hay dos tipos de semejanza: la *perfecta* y la *imperfecta*³⁹. La semejanza *perfecta* es una conveniencia que muestra tres caracteres: primero, es conveniencia de varios seres en una misma forma; segundo, es conveniencia en un mismo elemento esencial o categorial de esta forma; tercero, es conveniencia en el mismo grado entitativo de ella; o sea, está en acto por ambas partes, v. gr.,

carne de mi carne; se llamará virago, porque ha sido tomada del varón. Por eso déjala el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán los dos *una sola carne*". Gen., 2, 10, 21-24.

³⁸ I-II, 27, 3.

³⁹ Santiago Ramírez, *Opera omnia*, V, *De passionibus animae*, C.S.I.C., Madrid, 1973, 116-117.

dos hombres que poseen la sabiduría en acto son perfectamente semejantes, máxime si la tienen en el mismo grado o perfección de actualidad. La semejanza *imperfecta* es la conveniencia de varios seres en una misma forma, conveniencia además en el mismo elemento esencial o categorial de esta forma, pero no en su mismo modo o grado entitativo, porque, por ejemplo, de una parte está en acto, pero de otra parte está en potencia o, al menos, en acto menos perfecto y completo: v. gr. son semejantes en sabiduría el sabio en acto y el hombre ingenuo que no ha estudiado.

1. El primer modo de semejanza produce el *amor perfecto*, “puesto que, por lo mismo que dos seres son semejantes, al tener en cierto modo una sola forma, son como uno solo en aquella forma, a la manera que dos hombres son uno en la especie de humanidad, y dos cosas blancas en la blancura, y por esto el afecto del amante se dirige hacia el amado como hacia sí mismo, y para él quiere el bien como para sí mismo”⁴⁰. En eso estriba la amistad perfecta, la cual consiste en que el amigo sea amado como el mismo amante se ama a sí mismo, pues cada uno –por su identidad ontológica o semejanza sustancial consigo mismo– se ama a sí mismo con amor natural perfecto, que es amor de amistad. Cuando el amigo tiene en acto y en el mismo grado de perfección la misma forma que es causa del amor, entonces el amor refluye tanto en uno como en otro, porque ambos son idénticos en esa forma. Así, pues, la semejanza perfecta del amante con el amado es causa del amor perfecto, que es el de amistad.

2. La semejanza imperfecta causa el amor imperfecto o la amistad imperfecta, porque amar para sí el acto de otro es amarse más a sí mismo que al otro, y en eso consiste el amor imperfecto. Cuando el amante no tiene en acto la forma o per-

⁴⁰ I-II, 27, 3.

fección del amado, apetece naturalmente para sí mismo esa forma y ese acto, y por tanto se ama más a sí mismo que a ese acto o perfección. El *amor imperfecto* es sólo amistad en lo útil o en lo deleitable, no en lo honesto, en lo que atañe a la perfección de la persona; porque cada ser existente en potencia, en cuanto tal, tiende naturalmente a su acto y, si posee sensibilidad y conocimiento, se deleita –impulsiva o volitivamente– en su consecución. La semejanza imperfecta del amante con el amado es causa del amor imperfecto, que es de concupiscencia. En este amor, el amante propiamente se ama a sí mismo al querer aquel bien que responde a su deseo.

El caso es que todo hombre se ama a sí mismo más que a cualquier otro, por cuanto tiene consigo mismo *unidad sustancial*, mientras con los demás no tiene unidad sino en la semejanza de determinada forma participada; “de aquí que, cuando por esta semejanza brota un impedimento para la consecución del bien que ama, se le hace odioso su semejante, no como semejante, sino como obstáculo para su bien propio. Por eso decían los antiguos que «los alfareros riñen entre sí», ya que naturalmente se obstaculizan en el lucro; y por eso también se suscitan pendencias entre los soberbios, porque mutuamente se usurpan la superioridad respectiva que ambicionan”⁴¹.

d) La desemejanza, causa incidental del amor

Aunque el amor es entre semejantes, y a mayor semejanza hay más alto amor, puede la *desemejanza* ser causa de amor sólo incidentalmente (*per accidens*), no de modo directo y absoluto (*per se*). Ese amor, claro está, sólo puede ser imperfecto.

⁴¹ I-II, 27, 3.

¿Acaso el hombre ama siempre en otro lo que él mismo tiene o quisiera tener? ¿No es frecuente que uno ame en otro lo que él mismo no tiene? Esto no sucedería si la semejanza fuese, en todos los aspectos, causa propia del amor. La multiplicidad de virtualidades que hay en cada uno es el origen de que los hombres puedan ser a la vez semejantes y desemejantes, según los aspectos o perfecciones que se miren. Con frecuencia un amor influye en otro, bien para potenciarlo, bien para impedirlo. De ahí que incidentalmente la desemejanza pueda ser causa de mi amor (imperfecto), mientras que la semejanza puede provocarme odio. Precisamente porque lo que yo estimo es aquello que no poseo (la desemejanza), pero que el otro tiene, puedo acabar envidiando u odiando al prójimo. En verdad, el hecho mismo de amar en otro lo que en uno mismo no se ama muestra una semejanza según cierta *proporcionalidad* o *analogía*; “pues existe proporción entre la perfección que es amada en otro sujeto y este sujeto que la posee, y uno mismo respecto de la perfección que en sí mismo ama. Así, que un buen cantante ame a un buen escritor acontece porque se establece una *semejanza de proporción* en cuanto que uno y otro tienen lo que conviene a cada cual según su arte”⁴².

Vale la pena transcribir un largo párrafo en que el Aquinate matiza esta misma doctrina de la desemejanza como causa del amor.

“La raíz del amor, hablando propiamente (*per se*), es la semejanza de lo amado con el amante, porque así le es un bien que le conviene. Pero sucede incidentalmente (*per accidens*) que la desemejanza es causa de amor, y la semejanza causa de odio, y esto de tres maneras.

Primera, cuando el afecto del amante no recae en él mismo, ni descansa en su propia condición u otra propiedad que tenga,

⁴² I-II, 27, 3, ad 2.

como cuando uno odia algo en sí mismo, y entonces ama aquello mismo que le es desemejante en este punto, ya que, por lo mismo que le es desemejante *en condición*, se hace semejante *en su afecto*; y, por el contrario, odia lo que se asemeja a sí mismo y no se asemeja en su afecto.

Segunda, cuando alguien, por la misma semejanza, *impide que el amante goce* de la cosa amada, y esto sucede con todas las cosas que no pueden ser poseídas juntamente por muchos, como son las temporales; y así, el que ama lucrarse de una cosa o deleitarse en ella, es impedido en el gozo de la cosa amada por otro que quiere igualmente apropiársela; y de ahí nace la celotipia, que no tolera el consorcio en la cosa amada; y la envidia, en cuanto el bien de otro se estima impedimento del bien propio.

Tercera, en cuanto que una desemejanza previa hace que sea *experimentado (percipi)* un amor subsiguiente. Por ejemplo, percibimos que el sentido se mueve y que ese movimiento cesa cuando la cosa sensible se ha hecho forma del que siente; por eso, aquellas cosas a que nos acostumbramos no las experimentamos, como claramente sucede a los carpinteros con el ruido de los martillos, y por ello *el amor se experimenta más* cuando el afecto se transforma de nuevo por el amor hacia una cosa. Y por eso también, cuando uno no tiene presente a su amado, más arde y se consume a causa de lo amado, en cuanto que experimenta más el amor; aunque en la presencia de lo amado no sea el amor menor, sino menos percibido⁴³.

Es más, cada hombre ama aquello que necesita, aunque no lo tenga; así, el enfermo ama la salud, y el pobre las riquezas. Pero, en cuanto las necesita y carece de ellas, hay en él desemejanza con respecto a ellas. Luego ¿es sólo la semejanza la causa del amor y no también la desemejanza? No. Pues el que ama

⁴³ *Sent.* 3, d.27, q.I, 1, ad 3.

aquello de que está necesitado, tiene semejanza con el objeto que ama, como lo que está en potencia tiene semejanza con el acto respectivo⁴⁴.

Resumamos lo dicho acerca de la serie objetiva del amor. El bien, como objeto propio y formal del amor, ejerce sobre éste una causalidad *final*, porque la forma es el fin del agente y de lo movido: el objeto propio y formal se comporta como un término al que *tiende* la potencia o el acto; el bien puede considerarse como causal final, porque es fin. También desarrolla el bien una causalidad *formal*, porque se refiere al apetito y a la voluntad como un acto que los informa; el bien, entitativamente tomado, es perfecto, y lo perfecto es forma o acto primero. Respecto del apetito y de la voluntad, que son potencias pasivas, el bien ejerce como un agente activo o motivante; pero obra sólo en tanto que es forma y fin: no actúa como algo que emite individualmente, *ut quod*, una acción (causa eficiente), sino como un motivo, *ut quo*, que guía (causa formal extrínseca) al sujeto, verdadera causa eficiente.

4. Primacía etiológica del amor

a) *Precedencia ontológica del amor*

1. Hay un orden de precedencia entre las respuestas afectivas, tanto por lo que respecta a la índole ontológica de los objetos –el bien y el mal–, como por lo que se refiere a la función del bien mismo.

⁴⁴ I-II, 27, 3, ad 3.

a) El bien y el mal son el objeto absoluto del apetito inmediato, siendo el bien naturalmente anterior al mal, por ser éste privación de bien. Por lo tanto, las respuestas afectivas cuyo objeto es el bien son naturalmente anteriores a las respuestas afectivas cuyo objeto es el mal y que le son respectivamente opuestas, pues el buscar el bien es causa de rechazar el mal, que le es opuesto. El primer movimiento de la voluntad o del apetito, es decir, la primera respuesta afectiva, es el amor. El acto de la voluntad, lo mismo que el de cualquier apetito, se orienta al bien y al mal como a objetos propios. 1º De un lado, *el bien es el objeto principal y por sí*, mientras que *el mal es objeto secundario y por otro*, en cuanto se opone al bien. Por tanto, las respuestas afectivas de la voluntad y del apetito que se refieren al bien, preceden naturalmente a las que tienen por objeto el mal. Siempre lo que es por sí precede a lo que es por otro: el amor precede al odio y la alegría a la tristeza⁴⁵. 2º Por otra parte, lo más *común* es naturalmente lo primero, y por eso el mismo entendimiento se refiere antes a lo verdadero *en general* que a las verdades *particulares*. Y aunque hay ciertos actos tendenciales –o respuestas afectivas– de la voluntad y del apetito que se refieren al bien bajo alguna condición especial –v. gr. la alegría y el placer al bien presente, el deseo y la esperanza al bien ausente– sin embargo, el objeto del amor es el bien en general, poseído (presente) o no poseído (ausente). El amor es naturalmente el primer acto, la primera respuesta afectiva, de la voluntad y del apetito⁴⁶.

b) También respecto del *bien* mismo tiene el movimiento tendencial un determinado orden: el movimiento comienza por el amor, sigue por el deseo y termina en la esperanza; y con respecto al *mal*, iníciase en el odio, pasa a la aversión y termina en

⁴⁵ I, 20, 1.

⁴⁶ I, 20, 1.

el temor⁴⁷. El amor es el presupuesto y la raíz de todas las otras respuestas afectivas. Y por esto –en cuanto a los afectos inmediatos llamados odio, deseo, gozo, alegría y tristeza– nadie *desea* sino el bien que ama, ni *goza* sino en el bien amado, ni *odia* sino lo opuesto a lo amado, ni se entristece sino por el mal que suplanta al bien: todas esas respuestas afectivas, en cuanto asentadas en la voluntad o en el apetito, se refieren al amor como a su primer principio⁴⁸.

b) Causas subliminales del amor

1. Por lo que se refiere a la serie subjetiva de los demás afectos que, como causas *eficientes*, pueden provocar el amor, debe tenerse en cuenta que toda respuesta afectiva del sujeto presupone el amor, por cuanto esa respuesta implica o movimiento hacia una cosa o descanso en ella; “y todo movimiento hacia una cosa o el descanso en su posesión se basa previamente en cierta connaturalidad o proporción (*coaptatione*), la cual es propia de la esencia del amor. Luego es imposible que ningún otro afecto del sujeto sea causa *en universal* de todo amor”⁴⁹. Si fuese causa, tendría que operar por debajo del límite del amor mismo: sería causa *subliminal*, no en sentido psicológico, sino ontológico.

Sin embargo, un afecto determinado puede ser causa de un *determinado* amor, como asimismo un bien es causa de otro⁵⁰: un afecto puede causar el amor, bien *directamente*, como en el caso de un amor que se sigue de una serie de afectos; bien *indi-*

⁴⁷ I-II, 25, 4.

⁴⁸ I, 20, 1.

⁴⁹ I-II, 27, 4.

⁵⁰ I-II, 27, 4.

rectamente, como en el caso de la redundancia de afectos producida dentro de una misma serie o por una serie en otra.

Un ejemplo de influjo directo lo tenemos en el caso del que es amado por razón del placer o *gozo* que provoca: el afecto del gozo es aquí la causa del amor. Porque “cuando se ama alguna cosa por placer, tal amor es efecto evidente de este placer. Ahora bien, en cualquier caso *el placer, a su vez, es producido por otro amor anterior*, pues nadie se complace sino en lo que de algún modo ama”⁵¹.

Un ejemplo de influjo indirecto, y como paso de una serie a otra, lo tenemos en una modalidad del *deseo*: a veces amamos a ciertas personas por el deseo de algo que de ellas esperamos, como se advierte en toda amistad que tiene por motivo la utilidad. Claramente estamos ante un afecto, el deseo, que es causa del amor. Aunque “*el deseo de una cosa presupone siempre el amor de ella*, no obstante, este deseo puede ser causa de que se ame otra cosa, como el que desea dinero ama por ello a aquel de quien lo recibe”⁵². En fin, lo mismo pasa con la *esperanza*, la cual puede también ser causa del amor, pues cuando no hay esperanza de obtener una cosa, o bien esta es amada tibiamente, o bien no es amada en absoluto, aunque se vean sus buenas cualidades. Pero lo que aquí hace la esperanza es *producir o aumentar* el amor “tanto por razón del gozo que causa, como por razón del deseo que acrecienta, pues no deseamos tan vivamente lo que no esperamos. Sin embargo, también *la esperanza es de un bien que se ama*”⁵³.

Por redundancia, por ejemplo, la ira puede aumentar e intensificar el amor: incrementa la audacia, la cual eleva la esperanza y esta, a su vez, enerva el deseo; por último el deseo

⁵¹ I-II, 27, 4 ad 1.

⁵² I-II, 27, 4, ad 2.

⁵³ I-II, 27, 4, ad 3.

agudiza el amor. Cuando los afectos quedan concatenados se influyen mutuamente: así el deseo del amado ausente aumenta y mejora la fuerza del amor.

2. El amor puede ser producido no sólo por otros afectos en la línea del *ejercicio* o acto amoroso, sino en la línea del *objeto* mismo de ese amor. Los afectos, en su aspecto orgánico o material, van normalmente acompañados de una conmoción orgánica. Cuando se enciende el afecto y provoca una conmoción orgánica, esta repercute en los órganos cognoscitivos de la sensibilidad interna, especialmente en la imaginación: a su vez, el cambio de representaciones imaginativas lleva aparejada la transformación de la fuerza del apetito, el cual sigue siempre a esas representaciones. De este modo, por el camino indirecto del objeto o del conocimiento, un afecto cualquiera puede influir en el amor. El afecto amoroso puede ser transformado por las diversas disposiciones afectivas de los que se aman: y quienes antes se amaban ardientemente, pueden después enfriarse e incluso odiarse; otros pueden crecer continuamente en el amor, en tanto que por su voluntad dominan o dirigen la serie de los afectos y de sus conmociones orgánicas.

3. El amor como virtud o *hábito de amar* da su nombre al deseo y al gozo. La virtud es un hábito operativo, y por su esencia tiene inclinación al acto. Ahora bien, sucede que un mismo hábito es el origen de muchos actos ordenados de la misma especie y subordinados unos a otros. El amor es el primer afecto (del apetito y de la voluntad), del que se sigue el deseo y el gozo. De esta manera, el mismo hábito de amar inclina a desear el bien amado y a gozarse con él. Mas porque el amor es el primero de estos actos, el hábito de amar no se denomina por el gozo ni por el deseo, sino por el amor. Así, el gozo no es virtud distinta del amor como virtud, sino cierto acto y efecto de ella⁵⁴.

⁵⁴ II-II, 28, 4.





III

Los efectos del amor

En el amor, dos se hacen uno; pero en ningún caso dejan de ser dos. Por tanto, la unión que es efecto del amor ha de ser considerada tanto desde la *mismidad* constituida, cuanto desde la *alteridad* necesaria. Enfocado el amor desde la mismidad constituida, ésta puede ser simple (unión) o compuesta (interpenetración). Pero si el amor se encara desde la *alteridad*, el amante es visto como saliendo de sí hacia el amado por medio del éxtasis y del celo.

A. LA MISMIDAD EN EL AMOR

1. La unión como efecto del amor. El amor es conectivo

a) *Unión real y unión afectiva*

1. Hay dos tipos de unión del amante con el amado, la real y la afectiva. “En la unión *real* (*secundum rem*) –dice Santo Tomás– lo amado se adhiere presencialmente al que ama; consiste en la unión con el ser mismo, la cual pertenece al gozo, que sigue al deseo; la unión *afectiva* (*secundum affectum*) consiste en la conveniencia o adecuación, por cuanto, en el hecho mismo de tener una cosa aptitud e inclinación hacia otra, ya participa en algo de ella; y en este sentido el *amor* implica la unión, unión

que precede al movimiento del deseo. Por tanto, el amor produce la primera unión *efectivamente* (*effective*), moviendo a desear y buscar la presencia del objeto amado como conveniente y perteneciente a uno mismo; y produce la segunda unión *formalmente* (*formaliter*), por cuanto el mismo amor es tal unión o vínculo"¹. Recuerda el Aquinate la tesis agustiniana de que el amor es como vida que enlaza o desea enlazar otras dos vidas, a saber, al amante y al amado. Diciendo que "enlaza", se refiere a la unión del afecto, sin la cual no se da amor; y diciendo que "intenta enlazar" se refiere a la unión real².

Antes de indicar los aspectos esenciales de esta doctrina, conviene aclarar que no se refiere a los efectos orgánicos, sino a los efectos psíquicos del amor. El primer efecto psíquico del amor, respecto del bien amado en sí mismo, es la *unión*, la cual implica tanto la pluralidad de los elementos que se unen (el amante y el amado), como la forma por la que se unen o relacionan entre sí, y la unidad estructural que de ahí resulta. Para unirse hay que ser dos. Ahora bien, la unión puede ser *por esencia*, como la forma se une a la materia, el accidente al sujeto y la parte al todo o a la otra parte para constituir el todo; o *por semejanza*, ya de género, o de especie, o de accidente. ¿A qué tipo de unión nos referimos al decir que el amor causa la unión?

2. No toda unión del amante con el amado es efecto del amor, pues hay cierta unión entitativa o aptitudinal que es antecedente y causa del amor; y hay un tipo de unión dinámica u operativa que sí es efecto del amor. La unión del amante y del amado puede entenderse de tres maneras³:

¹ I-II, 25, 2, ad 2; I, 20, 1 ad 3; III Sent., d. 27, q. 1, a. 1; De div. nom., c. 4, lect. 12.

² I-II, 28, 1.

³ I-II, 28, 1, ad 2: "Hay tres clases de unión con respecto al amor. Primera, la que es *causa* de él, y es una unión sustancial (*unio substantialis*), en cuanto al amor con el que uno se ama a sí mismo; pero en

a) Una estática o *entitativa* y aptitudinal, que es antecedente, por cuanto el amante y el amado tienen aptitud para amarse: se trata de la conveniencia de ambos en la misma forma sustancial (*identidad*) o accidental (*semejanza*); y esta unión o conveniencia es causa formal del amor: es una *unión causal o causativa*. La unión *entitativa* del amante con el amado se da en acto primero o aptitudinal, y puede a su vez revestir tres modalidades: las dos primeras son la unión sustancial y la unión de semejanza perfecta, las cuales figuran como causa formal del amor perfecto; y la tercera es la unión de semejanza imperfecta, la cual figura como causa formal del amor imperfecto. En resumen: la unión que es *causa del amor*, de una parte, es la unión sustancial, propia del amor con el que *uno se se ama a sí mismo*; de otra parte, es la unión de semejanza, propia del amor con que *uno ama a los seres humanos y a las demás cosas*.

b) Otra unión es *dinámica*, operativa, actual, por cuanto el amante expresamente y con cierto conocimiento se orienta hacia el amado; y esta unión puede ser, en primer lugar, *concomitante*. Tal es la unión meramente *afectiva*, por cuanto la unidad entitativa real o ideal, o sea, la misma unión aptitudinal, entre el amante y el amado, conocida y presentada a las tendencias,

cuanto al amor con que uno ama las otras cosas, es unión de semejanza (*unio similitudinis*). La segunda es esencialmente el *amor mismo* (*ipse amor*), y es unión por *coadaptación en el afecto* (*secundum coadaptationem affectus*), asemejándose a la unión sustancial en cuanto que el amante, en el amor de amistad, se ordena al amado como a sí mismo (*ad seipsum*), y en el amor de concupiscencia, como a algo propio (*ad aliquid sui*). Hay otra tercera unión, que es *efecto* del amor: unión real (*unio realis*) que el amante busca con la cosa amada según la conveniencia del amor; porque, como refiere Aristóteles, dijo Aristófanes que los amantes desearían hacerse de los dos uno solo; pero como en este caso o los dos o uno se aniquilarían, aspiran a una unión conveniente y decorosa, es decir, tal que ellos vivan juntos y se hablen y estén unidos en otras cosas similares".

excita el apetito del amante, disponiéndolo afectivamente hacia el amado; esta unión, coaptación o consonancia del afecto del amante con el amado, como con algo bueno y conveniente para sí, *es formalmente el mismo amor*. La unión afectiva es una conveniencia del afecto, por la que el amante se convierte afectivamente en el mismo objeto o en la persona amada. Esta unión es efecto *formal* primario del amor y, por eso, es esencialmente el mismo amor; dicho de otro modo, el mismo amor es tal unión o nexo. En resumen: la unión que *es esencialmente el mismo amor* se da por adaptación y conveniencia del afecto, asemejándose a la unión sustancial en cuanto que el amante, en el amor perfecto, se ordena al amado como a sí mismo, y en el amor imperfecto, como a algo propio. Esta unión pertenece al amor en cuanto, por la complacencia del apetito, el que ama se refiere al objeto amado como a sí mismo o como a algo propio (*sicut ad seipsum vel ad aliquid sui*).

c) La última unión, también dinámica y actual, es *consequente*: unión *efectiva* o real y exterior, por cuanto el amante se dirige al amado con movimiento real para unirse a él de manera existencial y efectiva, poseyéndolo realmente, conviviendo con él, haciendo una comunidad activa de vida con él; y esta unión es *efecto del amor*. Se trata del *efecto* propiamente dicho de una causa eficiente, unión real, la cual se da con la presencia de la persona amada, y tal unión pertenece *formalmente* al gozo. Esa unión real y exterior del amante con el amado es efecto del amor propiamente dicho, en el género de causa eficiente. En resumen: la unión, *efecto del amor*, es la buscada realmente por el amante con la cosa amada según la conveniencia del amor; y aunque “los dos amantes desean hacerse uno solo”, esto no es posible, pues “o los dos o uno se aniquilarían”: sólo aspiran a una unión conveniente para convivir o cohabitar⁴.

⁴ I-II, 28, 1, ad 2.

En el caso del amor erótico, la unión buscada no debe dejar separados aquellos aspectos que en cada uno de los amantes integran necesariamente su perfil personal y biológico; en caso contrario, objetivamente no habría unión, sino contacto, por muy profunda que fuera la satisfacción *subjetiva* que produjera. Si, por ejemplo, la sexualidad es ejercida en el puro aislamiento genital, forzosamente ha de bloquear el amor, pues cosificará a la persona. Dicho de otra manera: las personas ejercen entonces una actividad por la que se rebajan al estado de cosas. La unión exige totalidad del ser que se une, en cuerpo y alma.

La unión está marcada también, en su aspecto temporal, por la cualidad ontológica de los seres que se unen. En el caso del amor erótico, hay en el hombre una cualidad espiritual (sobre-material y sobre-temporal) que exige la perennidad de la entrega. Una aventura pasajera, tomada como objetivo de vida, desintegra la estructura ontológica de la persona.

En la unión amorosa entre varón y mujer “se ve, de la forma más auténtica y legítima de cuantas pueden darse sobre el mundo, que el ser humano no quiere ser amado desinteresadamente. Natural que no quiera verse deseado como portador de determinadas facultades o aptitudes, sino ser afirmado y amado como persona: como lo que es. Pero también se trata en él de que el otro tenga su provecho, de que se sirva de él, y además desea muy en serio aparecer como deseable y apetecible, y en ningún caso como el objeto de un amor «inmotivado», «indiferenciado» o como se le hace un regalo, que son las características, según Nygren, del amor de Ágape”⁵.

Baste lo dicho para entender que el amor no es la relación misma de unión, sino que ésta es consecuencia del amor. ¿No llegó Platón a decir que el amor, *eros*, es un medianero entre lo

⁵ J. Pieper, 168.



divino y lo humano y que todo está unido por él?⁶ La unión es obra del amor⁷.

b) La unión en el amor perfecto y en el imperfecto

La triple unión entre el amante y el amado –a saber, *antecedente* o *dispositiva*, *concomitante* o *constitutiva* y *consiguiente* o *consecutiva*– se relaciona de diverso modo con el amor perfecto y el amor imperfecto⁸.

1. La unión antecedente, que es entitativa o en acto primero, puede ser doble: a) una, perfecta, que existe o bien por *identidad* real sustancial –como cada uno se relaciona consigo mismo– o por *semejanza* perfecta del amante con el amado; y esta unión es causa del amor perfecto, que es el de amistad; b) la otra es imperfecta, unión por semejanza imperfecta entre el amante y el amado, por cuanto el amante no posee en acto la forma y perfección del amado; y esta unión es causa del amor imperfecto, que es el de concupiscencia.

2. La unión concomitante, que es ya dinámica y constitutiva del amor, es la misma unión afectiva del amante con el amado; o sea, es esencialmente el mismo amor; y se comporta de diverso modo en el amor perfecto y en el amor imperfecto. Pues en el amor perfecto, el amante se hace *afectivamente* el mismo amado de modo completo, según todo su ser, porque se refiere al amado como a la totalidad de sí mismo, y por eso corresponde a la unión perfecta sustancial –unión por identidad– que uno tiene consigo mismo. Eso explica que el amigo amado con amor per-

⁶ *Symposion*, 202 c.

⁷ I-II, 26, 2, ad 2.

⁸ Santiago Ramírez, *Opera omnia*, V, *De passionibus animae*, C.S.I.C., Madrid, 1973, 128-130.

fecto se llame “otro yo”: pues el alma del amante se encuentra más en donde ama que en donde anima. Pero en el amor imperfecto, el amante se hace *afectivamente* el amado de modo incompleto, por cuanto se relaciona con él como con algo de sí mismo y no como con un todo abarcador, y por esta razón corresponde a la unión de semejanza imperfecta, que es su causa.

3. Finalmente, la unión consiguiente, que también es dinámica, es consecutiva del amor: unión real y efectiva del amante con el amado, y ése es, hablando propiamente, el efecto del amor, aunque de diverso modo en el amor perfecto y en el imperfecto. Pues en el amor perfecto es buscada la unión no sólo como conexión total o según todo su ser, sino también de manera continua y sempiterna; mientras que el amor imperfecto no busca la totalidad, sino la parte, y no es continuo, sempiterno y estable, sino móvil, temporal, y referido a otra cosa. Y así la unión efectiva producida por el amor perfecto es de suyo permanente, habitual, eterna, irrompible; mientras que la unión efectiva causada por el amor imperfecto es pasajera, pasional, temporal, fácilmente disoluble, como la misma concupiscencia. El amor perfecto, como diría Max Scheler, “es el acto que trata de llevar a cada cosa hacia la perfección de valor que le es peculiar –y la lleva efectivamente, mientras no se interponga nada que lo impida”⁹. El amor no crea los valores, pero los promueve.

c) *Unidad y unión amorosa. El amor de sí mismo*

En el amor radical perfecto que uno se profesa a sí mismo hay “unidad” y no mera “unión amorosa”. Pero la unidad es

⁹ Max Scheler, *Ordo Amoris*, 127.

mejor que la unión¹⁰. Uno tiene consigo mismo algo más que amistad que expresa unión; pero cada uno tiene en sí unidad, la cual es superior a la unión¹¹.

Para con uno mismo, el amor es fuerza *unitiva*; para con otros, es fuerza *concretiva*, según la terminología de Dionisio, aceptada por Santo Tomás. El acto de amor tiende a un doble objeto: al *bien* que quiere y al *sujeto* para quien quiere tal bien, pues propiamente amar a alguien consiste en querer el bien para él. El sujeto amado puede ser o uno mismo u otro distinto. Cuando uno se ama a sí mismo, quiere el bien para sí, y, en consecuencia, procura incorporárselo hasta donde alcanza; y por esto es el amor "fuerza unitiva". Mas cuando alguien ama a otro, quiere el bien para ese otro, y, en consecuencia, lo trata como si fuese él mismo, refiriendo el bien al otro como a sí mismo; y por esto se llama el amor "fuerza concretiva", porque agrega otro a sí mismo, relacionándose con él como consigo mismo (cuando quiere bienes para el otro)¹².

Una cosa es que el amante se haga *afectivamente* el amado y otra que se convierta *efectiva y realmente* en el mismo amado; esto último no puede darse ni quererse, porque entonces el amante perdería incluso su propia forma y, consiguientemente, dejaría de ser amante. Por tanto, quiere y causa la *unión* con el amado, pero no la *unidad* con él. La unión con el amado se compagina con la unidad y con el ser propio; y por eso el amor de sí puede coexistir con el amor del amado; porque amar la conservación o la unidad del propio ser es algo natural o innato, mientras que el otro amor es ilícito y posterior e incluso menos fuerte. Por eso el hombre puede querer ser *como* el otro; pero no puede querer *ser* el otro mismo. "Pues en lo profundo

¹⁰ II-II, 26, 4.

¹¹ II-II, 25, 4.

¹² I, 20, 1, ad 3.

de cada ente existe el deseo natural de conservar su ser, y no se conservaría si se transformase en otra naturaleza"¹³.

Cuando los amantes desean hacerse una sola cosa, son *afectivamente* una cosa por lo mismo que desean; pero esto es imposible *efectiva y realmente*; y por eso, la unidad afectiva se consume efectivamente *a su manera*, o sea, por la *unión* real, salvando siempre la propia *unidad* real y efectiva de cada uno. Puede decirse así que el amor autorreferente es una fuerza *unitiva* y el amor heterorreferente una fuerza *concretiva*. Es fuerza unitiva respecto del amor de sí mismo, en el cual se da la identidad y la unidad real del amante y del amado; pero es fuerza concretiva respecto del amor a otras personas que por el amor se conectan al amante.

d) *La unión amorosa y el conocimiento*

1. La unión debe ser considerada también desde el conocimiento que la precede, pues el movimiento tendencial del apetito o de la voluntad sigue a una aprehensión. Y de los dos tipos de amor espiritual que hay, a saber, el imperfecto y el perfecto, tanto uno como otro proceden de un cierto conocimiento de la unidad del objeto amado con el amante¹⁴. Cuando uno ama a otro con amor imperfecto, lo aprehende como perteneciente a su propio bienestar (*ad suum bene esse*)¹⁵. De igual modo, cuando uno ama a alguien con amor perfecto, quiere el bien para quien ama como lo quiere para sí mismo; y de ahí el sentir al amigo como otro yo.

¹³ I, 63, 3.

¹⁴ I-II, 28, 1.

¹⁵ I-II, 28, 1.

2. ¿Qué es entonces más unitivo, el amor o el conocimiento?

El conocimiento se perfecciona cuando lo conocido se une con el cognoscente, pero sólo a través de una semejanza suya; en cambio, el amor hace que la misma cosa amada sea la que se una en algún modo al amante¹⁶.

Porque si la unión de dos personas se toma *dinámicamente*, en tanto que *efectiva* y real, es un efecto propio del amor y no conviene al conocimiento. El amor tiende naturalmente a su consumación, que consiste en la *unión real y efectiva* del amante con el amado: es, pues, esencialmente apetición o volición, movimiento de la tendencia. Pero el conocimiento no exige esto, porque se perfecciona en la *unión intencional* de lo cognoscible con el cognoscente, la cual no requiere aquella unión efectiva y física, pues el conocimiento acontece según que lo conocido está en el cognoscente. Esto ocurre en el conocimiento especulativo; pero en el conocimiento práctico o afectivo y contemplativo, la unión del cognoscente y de lo conocido es *igual proporcionalmente* a la unión real del amor.

Ahora bien, si el amor se considera *formalmente*, en tanto que *afecto*, entonces proporcionalmente conviene con la unión propia de cognoscente y cognoscible; porque así como el cognoscente, tomado formalmente como cognoscente, es un hacerse cognoscitivamente el mismo conocido, así también el amante, tomado formalmente como amante, es un hacerse o transformarse afectivamente en el amado.

2. La interpenetración. El amor perfecto es recíproco

Si el efecto inicial o incoativo del amor es la unión, su consumación y perfección es la interpenetración, la profundidad en el

¹⁶ I-II, 28, 1, ad 3.

amor mutuo: la unión del amante y del amado, tanto afectiva como efectiva, no culmina en un roce meramente superficial o externo, sino en una conexión profunda e íntima. Intimidad recíproca que comparece en los dos elementos que concurren en el amor: el conocimiento, como condición o presupuesto, y el afecto como constitutivo.

1. El efecto que llamamos interpenetración (*mutua inhesio*), la recíproca unión íntima, puede entenderse primeramente en cuanto a la facultad cognoscitiva. Respecto de esta, se dice estar el amado en el amante en cuanto que el amado mora en el conocimiento del amante (lo lleva en su mente); y el amante en el amado, en cuanto que el amante no se contenta con una aprehensión superficial del amado, sino que se esfuerza en profundizar en cada una de las cosas que a éste pertenece, y así penetra hasta su interior¹⁷. ¿Cómo se relacionan cognoscitivamente el amante y el amado en el amor perfecto y en el amor imperfecto?

a) Por lo que hace al amor perfecto, el amado está en el amante de manera continua y profunda, no de modo pasajero y superficial. El amado mora o habita en lo profundo del amante; y el amante va a lo profundo del amado y allí permanece escrutándolo todo. Aquí el amante –que está en el amado por medio del conocimiento– “no se contenta con la aprehensión superficial del amado, sino que mira inquisitivamente todas las particularidades que pertenecen a éste, y así penetra en sus entresijos”¹⁸. Luego el amor abre y agudiza los ojos del amante y penetra profundamente los secretos del amado. Y por esta mutua e íntima unión del amante y del amado en el amor perfecto, y en orden al conocimiento, se sigue que entre los amigos no hay secretos, pues todo se lo comunican, lo grato y lo in-

¹⁷ I-II, 28, 2.

¹⁸ I-II, 28, 2.

grato, lo próspero y lo adverso: hay entre ellos una perfecta comunicación y comunidad de ideas y sentimientos, incluso las más propias y personales.

b) También en el amor imperfecto, el amado está cognoscitivamente en el amante, pero no de modo permanente, aunque sí vívida e intensamente, por cuanto de una manera pasional y vehemente se orienta al amado y piensa en él relativamente; pero el amante no está propiamente en el amado, porque no le revela a éste sus secretos más íntimos, sino que simula una relación amigable para poder así gozar de él más y mejor. La unión es aquí imperfecta, regida más por la sensibilidad que por el espíritu.

2. Por lo que se refiere a la interpenetración en el afecto, señalemos una triple relación: la del amado al amante; la del amante al amado; y la mutua o recíproca de amante y amado.

a) *El amado está en el amante (dicitur esse in amante)* “por lo mismo que está *dentro de su afecto* mediante una cierta complacencia, 1º ya porque se *complace* en él o en sus bienes cuando los tiene presentes; 2º ya porque en su ausencia o tiende al amado mediante el *deseo* por amor imperfecto, o tiende a los bienes que para él quiere por amor perfecto, y no por causa alguna extrínseca, como cuando se quiere una cosa para otro o por cualquier motivo particular se le desea un bien, sino por la sola complacencia interior en el ser amado. Por eso a este amor se llama íntimo”¹⁹. En el amor perfecto, el amado está en la voluntad del amante de manera profunda y continua, tanto como el mismo amante. Este amor es proporcional a la unión íntima del conocimiento correspondiente. En el amor imperfecto, el amado también penetra en el corazón del amante, pero no permanece tanto ni tan suavemente como en el amor perfecto. Suele sentir muy vívidamente este contacto y esta penetración, que es me-

¹⁹ I-II, 28, 2.

nos fuerte y duradera, porque responde más al apetito sensible que a la voluntad.

b) Asimismo, *el amante está en el amado*, tanto por el amor imperfecto como por el amor perfecto, aunque de distinta manera.

Pues el amor imperfecto “no se contenta con cualquier extrínseca o superficial posesión o goce del amado, sino que trata de poseerlo perfectamente, penetrando, por decirlo así, hasta su interior. Quiere como extraer de él toda su sustancia. Por su vehemencia e impetuosidad, este amor penetra con gran fuerza en el amado”²⁰.

Y en el amor perfecto, “el amante está en el amado en cuanto estima como suyos los bienes o males del amigo y la voluntad de éste como suya; de modo que parece sufrir en su amigo los mismos males y poseer los mismos bienes. Por eso, según Aristóteles, es propio de los amigos querer las mismas cosas y alegrarse o entristecerse de lo mismo. De suerte que el amante, juzgando como suyo todo lo que pertecene al amado, parece estar en él y formar con él una misma cosa; y al contrario, en cuanto quiere y obra por el amigo como por sí mismo, conceptuándolo uno consigo mismo, el amado está en el amante”²¹.

c) Se puede todavía reconocer en el amor perfecto un tercer modo de unión íntima por vía de *reciprocidad de amor*, “en cuanto que los amigos mutuamente se aman y se quieren y se hacen el bien”²². Hay entre los que se aman con amor perfecto una comunicación íntima de vida espiritual, o sea, de inteligencia y voluntad, mediante la cual recíprocamente se compenetran interiormente. Y de la misma manera que en el alma hay una refluencia y redundancia de unas facultades en otras, también en-

²⁰ I-II, 28, 2.

²¹ I-II, 28, 2.

²² I-II, 28, 2.

tre los amigos hay refluencia y redundancia mutua de vida espiritual.

Obsérvese que, por distintos conceptos, amante y amado intercambian el papel de continente y contenido. "El amado se contiene en el amante en el sentido de que está impreso en su afecto por cierta complacencia; y viceversa, el amante en el amado, en cuanto el amante busca de algún modo lo que hay de íntimo en el amado. Pues nada impide que una misma cosa sea en diversos aspectos continente y contenido"²³.

3. La perfección del amor se puede entender de dos maneras: por parte del objeto amado y por parte del sujeto amante. Por parte de lo amado, el amor es perfecto si se le ama todo cuanto es amable; pero el amado no puede ser captado de golpe en toda su amabilidad, sino poco a poco: no hay, pues, amor perfecto instantáneo sobre el amado.

Es perfecto el amor por parte del amante cuando ama cuanto le es posible amar; lo cual sucede de triple modo. Primero, porque todo el corazón del hombre está continuamente transportado en el amado; esta perfección del amor no se da en la circunstancia temporal del hombre, que hace imposible pensar continuamente en el amado y moverse a su amor. Segundo, si el hombre pone su cuidado en aplicarse al amado y a sus cosas, en cuanto se lo permitan las necesidades de la vida presente; esta es la perfección del amor posible en la vida temporal, aunque no se dé en todos los que tienen amor. Por último, que de tal modo ponga habitualmente todo su corazón en el amado, que nada piense que sea contrario a su amor. Y ésta es la perfección corriente de quienes andan en amor²⁴.

Pero el *amor no es necesariamente perfecto en todos sus planos*. Como antes se ha dicho, el amor indica una cierta adecuación o

²³ I-II, 28, 2, ad 1.

²⁴ II-II, 24, 8.

aptitud (*coaptationem*) del apetito o de la voluntad con el bien. "Y nunca lo que se adapta a una cosa que le es *conveniente* se perjudica por ello, sino más bien, en cuanto es posible, se mejora y perfecciona, al paso que lo que se une a una cosa que no le es conveniente se perjudica y daña. Por tanto, el amor de un bien conveniente perfecciona y mejora al amante, y el amor de un bien no conveniente le daña y perjudica"²⁵. Esto por lo que se refiere al elemento formal del amor, al amor por parte del apetito y de la voluntad. En cuanto a lo que hay de *material* en la respuesta afectiva del amor, que es la alteración corporal, el amor puede resultar dañoso por el exceso de la alteración, como acontece en el sentido y en el acto de cualquier potencia anímica ejercido mediante una transformación del órgano corporal²⁶.

B. LA ALTERIDAD EN EL AMOR

1. El éxtasis como efecto del amor. El amor es apertura

a) *Amor perfecto y éxtasis perfecto*

Si el amor tiene como efecto formal *interno* la unión íntima y recíproca entre el amante y el amado, la interpenetración, también tiene como efecto *externo* la salida del amante de sí mismo y su permanencia en el amado, el *éxtasis*. Este término no implica, en el lenguaje del Aquinate, un movimiento excepcional o extraño, reservado a ciertos místicos o a personas dotadas de

²⁵ I-II, 28, 5.

²⁶ I-II, 28, 5.

un poder carismático. Significa algo normal y, me atrevo a decir, ordinario, que acontece a todo amante. Uno padece éxtasis (del griego ἐκτασις=poner fuera) cuando se pone *fuera de sí*²⁷. El amante se pone tanto más fuera de sí, cuanto más intenso y vehemente es el amor. La idea de éxtasis –que implica la de salida, éxodo– se refiere tanto al término que se deja (*a quo*) como al término que se consigue (*ad quem*). Siempre que algo es amado, dice Scheler, “quiere decir que el hombre sale de sí mismo, de su centro personal como unidad corpórea, y que coopera por medio de esta acción a afirmar, a impulsar, a bendecir esta tendencia hacia su peculiar perfección que existe en los objetos que le rodean”²⁸. Las facultades que “salen” de sí para dirigirse al objeto amado son, para el Aquinate, tanto el conocimiento como la voluntad. Pues al amor concurren tanto el conocimiento de manera *presupositiva*, como el apetito o la voluntad de manera *formal y perfectiva*.

1. Sólo de modo dispositivo el amor produce el éxtasis de la inteligencia del amante. Pues, en cuanto al conocimiento, “uno se pone fuera de sí cuando se sitúa fuera del conocimiento que le es propio”, tanto de parte del objeto del conocimiento como de parte del modo de conocer. De parte del *objeto*, pensando de manera continua y profunda en el amado y no pensando totalmente en sí mismo, absorbiéndose en el pensamiento intenso del objeto amado. De parte del modo, por cuanto impulsado por el amor asciende a un nivel superior o desciende a un nivel inferior: a) bien porque “se *eleva* a un conocimiento superior, y así un hombre en éxtasis comprende lo que excede el sentido y la razón, en cuanto se encuentra fuera de la connatural aprehensión de la razón y del sentido”; b) o bien porque “se *rebaja* a algo que le es inferior, y así uno sufre éxtasis cuando cae en fre-

²⁷ I-II, 28, 3.

²⁸ Max Scheler, *Ordo Amoris*, 128.

nesi o manía”²⁹. Este modo de éxtasis lo produce el amor *dispositivamente*, en el sentido de que hace meditar sobre el objeto amado, y la meditación intensa de una cosa prescinde de las otras.

2. En cuanto a la voluntad, “uno padece éxtasis cuando su tendencia se dirige a otro, saliendo en cierto modo fuera de sí misma”. Este modo de éxtasis lo produce el amor *directa* o *absolutamente*, si el amor es perfecto, o *relativamente*, si es amor imperfecto³⁰.

En el amor imperfecto el amante es llevado en cierto modo fuera de sí, mas no para permanecer en el otro –pues el otro no figura como término de ese movimiento–, sino para volver inmediatamente a sí mismo como término: yo amo entonces al otro no por él mismo, sino por mí mismo como amante, y no contento con gozar del bien que poseo en mí mismo, procuro disfrutar para mí del que me es exterior. Mas, porque pretendo tener para mí ese bien extrínseco, no salgo de manera total fuera de mí, sino que tal afección, en definitiva, me encierra dentro de mí mismo. “En el amor imperfecto, el afecto del amante se dirige a la cosa amada por un *acto* de la voluntad, pero vuelve a sí mismo por la intención del afecto; pues cuando apetezco la justicia o el vino, mi afecto se inclina a uno de los dos, mas volviendo a sí mismo, porque se dirige a esas cosas para lograr un bien; por tanto, este amor, en cuanto al fin de la intención, no pone al amante fuera de sí”³¹.

Pero en el amor perfecto el afecto sale en absoluto fuera de sí, por cuanto quiere y hace a su amigo el bien, introduciéndose de algún modo en los cuidados y solicitudes de su amado³². Su movimiento de salida termina en el amigo amado, sin volver de

²⁹ I-II, 28, 3.

³⁰ I-II, 28, 3.

³¹ *De div. nom.*, cap. 4, lect. 10.

³² I-II, 28, 3.

nuevo a sí: yo amo entonces al amigo por él mismo. Por tanto, el amor perfecto produce el éxtasis de manera perfecta y absoluta, tanto de parte del apetito y voluntad como de parte de la inteligencia; el amor imperfecto, en cambio, lo produce de manera imperfecta y relativa en las dos facultades.

Pero lo amado con amor perfecto puede ser triple: o inferior, o igual o superior al amante. Más se sale de sí cuanto más desigual es el término al que se llega. Por eso, el éxtasis es más perfecto cuando se ama algo desigual. "Cuando alguien ama con amor perfecto, entonces el afecto es llevado a la cosa amada, pero sin volver, porque quiere el bien para el mismo amado; este amor pone al amante fuera de sí mismo. Y esto ocurre de tres maneras, según sea el bien sustancial que el afecto enfoca: una, cuando ese bien es más perfecto que el mismo amante, éste se relaciona con aquél como la parte con el todo, porque lo perfecto se expresa como totalidad, mientras que lo imperfecto como parte; en conformidad con esto, el amante es algo del amado. Segunda, cuando el bien amado es del mismo orden que el amante. Tercera, cuando el amante es más perfecto que la cosa amada, y entonces el amor del amante se orienta al amado como a algo suyo. Y así, cuando el afecto del amante es llevado al amado superior, cuyo término recíproco es el mismo amante, entonces el amante ordena hacia el amado el propio bien suyo; como si la mano amase al hombre del que forma parte, se ordenaría al todo: por eso se pondría totalmente fuera de sí, porque no dejaría nada para sí, sino que lo ordenaría todo al amado. Esto no ocurre cuando uno ama a quien le es igual o inferior. Si una mano amara a otra mano no se ordenaría en su totalidad a la otra; ni el hombre que ama su mano ordena todo su bien al bien de la mano"³³.

³³ *De div. nom.*, cap. 4, lect. 10.

Como el objeto del amor es motivo o motivante, tan pronto como el sujeto lo conoce, el objeto realiza su propia formalidad de bien, imprimiendo semejanza en la voluntad del amante o, para utilizar una metáfora clásica, lanza sus flechas al corazón del amante, quien inmediatamente se siente herido por cierta simpatía hacia el amado. Las vehementes palpitaciones del corazón, según la sístole y la diástole, serían síntomas orgánicos de esa vulneración.

Por lo que al amor erótico se refiere, conviene indicar que se enciende principalmente en presencia de la belleza, de la hermosura corporal, la cual encanta arrebatadoramente.

Esas saetas ígneas –siguiendo con la metáfora del fuego– provocan, además de la vulneración del corazón del amante, un ardor en el corazón herido, pero no sólo en su superficie, sino en su punto más céntrico, el cual comienza a irrumpir vehementemente como en llamas. Ese ardor es más metafórico en el amor espiritual que en el sensible.

Como la metáfora del fuego y del incendio amoroso es universal, tanto en el tiempo como en el espacio, puede ampliarse, bajo esa metáfora, el cariz de los tres afectos fundamentales –amor, deseo y gozo– que surgen por la inicial motivación que la tendencia recibe del bien³⁴.

a) De ese incendio se sigue la fusión o disolución, el derretimiento y la ternura –que se opone a congelación y solidificación– para que el amado pueda penetrar fácilmente en el corazón del amante. Ese calor funde el corazón. Del amor del bien en sí mismo, que prescinde de la ausencia o presencia de este bien, se sigue la fusión o derretimiento, y abre el corazón para que el amado pueda entrar en él.

³⁴ I-II, 28, 5, ad 1.

b) Fundido el corazón, síguese el deliquio o desfallecimiento: lo que ya no está duro ni rígido, sino derretido, no se tiene por sí mismo, sino que se derrama o desmaya. Ese desfallecimiento implica cierta tristeza por la ausencia del amado. Tender hacia el amado ausente es justo el *deseo*, causado por el amor. Pues cuando el bien está ausente, se siguen dos afectos: uno, la tristeza por la ausencia del bien amado –y es el desfallecimiento o desmayo–; y otro el *deseo* ardiente de poseerlo.

c) Cuando el amado está presente, se siente el gozo y la fruición: el amor causa el gozo, que es como cierta embriaguez de amor consiguiente al desmayo, y provoca un desfallecimiento más dulce. Por tanto, si se añade la condición de presencia y posesión del bien amado, se sigue el gozo y la embriaguez.

b) *Salida de sí y amor de sí*

¿Quiere decir esto que por el efecto del éxtasis el amante quiere al otro más que a sí mismo? Si el amor une al amado con el amante y si el amante sale fuera de sí para dirigirse al amado, ¿acaso el amante no ama siempre más al objeto amado que a sí mismo? Ciertamente, el que ama “sale fuera de sí en cuanto quiere y hace el bien del amigo. Sin embargo, no quiere el bien de su amigo más que quiere el suyo propio (*non tamen vult bona amici magis quam sua*), por lo que no se sigue que ame al otro más que a sí”³⁵. El amante sale fuera de sí y se traslada a lo amado, en cuanto quiere el bien del otro y pone sus afanes en procurárselo como si de sí mismo se tratara³⁶.

³⁵ I-II, 28, 3, ad 3.

³⁶ I, 20, 2, ad 1.

Hay para el Aquinate un enlace indisoluble entre el amor a nosotros mismos y el amor a todo otro objeto. Eso significa, en el caso de la voluntad, que “el amor según la verdad es el *acto natural* de nuestra voluntad y consiguientemente nuestra perfección, y que no podemos amar nada sin al mismo tiempo y por sobrecrecimiento encontrar naturalmente, no psicológicamente, nuestra propia perfección”³⁷. Quienes toman el amor desinteresado como algo solitario que puede realizarse por sí mismo caen en una ilusión, y no comprenden que amar es querer a sí mismo y a todas las cosas para sí, siempre que el amor sea *objetivo*, o sea, recto y ordenado, en cuyo caso “el amor desinteresado y el amor natural de nosotros mismos solamente son un único y mismo amor: en tanto que *acto*, es nuestra perfección, sin que deba necesariamente hacer de objeto de otro acto que, psicológicamente, lo tomara por fin y lo subordinara después al bien superior: en tanto que acto de amor espiritual está orientado completamente hacia el bien absoluto, finito o infinito. La dificultad de nuestro problema consiste mayormente en la imposibilidad aparente de que un solo acto sea íntegramente, de un lado, un amor desinteresado al bien como tal o al bien de otro y, de otro lado, la realización de la tendencia natural hacia nuestra propia perfección. De una parte, parece que hubiera ahí dos objetos, siendo preciso admitir también dos actos con orientaciones diametralmente opuestas: uno que tendría por objeto el bien en sí mismo o el bien de otro –estaría centrífugamente vuelto hacia el objeto– y otro que miraría la perfección propia del sujeto –y sería centrípeto–. Yo necesitaría entonces o bien eliminar el amor de sí para permitir la realización del amor desinteresado, o bien buscar mi propia perfección y reducir el amor desinteresado al rango de medio por relación al bien mío, o sea, sofocar realmente el amor desinteresado, el cual no puede existir si no es gratuitamente, sin referencia a los

³⁷ Louis-B. Geiger, 104.

intereses del sujeto. De otra parte, es imposible igualmente mantener separadas y como yuxtapuestas esas dos formas de amor, porque el amor desinteresado a un bien cualquiera, sin referencia al verdadero bien del sujeto, o bien es imposible o bien es ilegítimo, porque no sería sino la explosión irreflexiva de la pasión, no ya un amor propiamente humano. La dificultad sería insoluble si *mi bien* fuese una cosa y el *bien que es objeto del amor desinteresado* fuese otra cosa distinta. Estaríamos entonces ante dos bienes absolutos y dos actos de amor absolutos, imposibles de subordinar sin pervertir su naturaleza. En realidad nuestra perfección no es una cosa, sino un acto. Nuestro bien no es un tesoro que se anhela con amor imperfecto, sino un objeto que ha de amarse por ese acto que es el amor del bien según la verdad, es decir, un amor desinteresado y absoluto que se encuentra en presencia de un bien absoluto. Un solo y mismo acto es, pues, objetivamente hablando, como acto inmanente, de un lado el cumplimiento de nuestra perfección y, de otro lado, el amor desinteresado del bien. No puede darse una dimensión sin la otra. O están ligadas indisolublemente o no se dan. No puede haber amor desinteresado del bien sin ser al mismo tiempo el acto, el acabamiento exigido por un ser hecho para reconocer el bien y hacerle el homenaje que le es debido. No puede haber acabamiento natural de un tal ser sin constituir un amor desinteresado y puro.

Nuestra perfección no se obtiene, pues, por una suerte de crispación, sino, al contrario, por una apertura y una relación con el bien [...]. Si nos queremos situar en el terreno psicológico, preciso es decir que no estamos en presencia de dos actos distintos que fuera necesario coordinar con riesgo de comprometer su verdadera naturaleza, el amor desinteresado, de una parte, y el cuidado de nuestra perfección, de otra parte. No hay en verdad sino un solo acto que, *psicológicamente*, es amor al bien, amor desinteresado al bien de otro o al bien de Dios, y que *na-*

turalmente es nuestra perfección y nos une a nuestro verdadero fin, al cual le basta ser lo que es, para ser al mismo tiempo nuestra perfección”³⁸. El amor puro del bien, especialmente del bien absoluto, constituye nuestra perfección natural. Cuando cumplimos las exigencias del bien según el orden de su verdad, se realiza nuestra perfección directamente, sin reflexión especial. El olvido de sí no debe acontecer en el plano del apetito natural, sino en el de la atención psicológica. “Tender a nuestra perfección no es, pues, preferir nuestro bien a todo lo demás, a la manera en que se pone una cosa encima de todas las otras. Es poner por encima de todo el amor al bien y la fidelidad en responder a las exigencias de la verdad”³⁹.

2. La alteridad como intensificación. Los celos, el celo

El efecto psíquico que de modo indirecto se sigue del amor, en tanto que el amante ha de vencer los impedimentos que encuentra para lograr al amado, es el celo. Proviene “celo” del griego ζῆλος, que significa arder, ebullición: es ardor, fervor, intensidad y vehemencia de amor. El celo puede tomarse en dos sentidos: causalmente, y entonces implica el ardor y la vehemencia del amor; y formalmente, y expresa así el amor *intenso* que no tolera ni el consorcio en el amor al amado (tener celos *de* alguien al que se pretende excluir), ni el mal del amado (tener celo *por* alguien que no queremos que sea tocado o rebajado). ¿Qué significa la intensidad del amor?

1. ¿Puede aumentar el amor? El amor puede aumentar: somos siempre viadores que caminamos hacia lo que amamos. Tanto más adelantamos en este camino, cuanto más nos acer-

³⁸ Louis-B. Geiger, 106-108.

³⁹ Louis-B. Geiger, 109.

camos al amado, a quien se llega no tanto por pasos corporales, cuanto con los afectos del alma (*affectibus mentis*). El amor hace este acercamiento, porque por él se une el alma al amado. Por lo cual, es condición del amor humano, siempre en camino, que pueda crecer⁴⁰.

Crece, claro está, en *intensidad*. Porque todo *acto* –y el amor es un acto de la voluntad– guarda proporción con el *objeto* al que tiende y con el *agente* que lo produce: por el objeto se especifica; y por la potencia del agente tiene la medida de su intensidad; como el movimiento se especifica por el término y alcanza intensidad de velocidad según las disposiciones del móvil y la potencia del motor. Así también, el amor trae su especie del objeto, mas la intensidad depende del mismo amante⁴¹.

Como amar es querer el bien para alguien, puede suceder, pues, que una cosa se ame más o menos por parte del *acto* de la voluntad, el cual puede ser más o menos intenso: la voluntad humana no lo ama todo con un solo acto invariable. Pero también por parte del *bien* que se quiere para lo amado puede ocurrir que una cosa se ame más o menos, porque amamos más a aquel para quien queremos mayor bien, aunque la intensidad del querer sea la misma⁴².

Que el amor sea más o menos intenso no le compete por la cantidad dimensiva (numérica), sino sólo por la virtual, que no responde solamente al *número de objetos* que se aman, sean pocos o muchos, sino principalmente a la *intensidad del acto*, de

⁴⁰ II-II, 24, 4.

⁴¹ II-II, 26, 7.

⁴² I, 20, 4. Puede decirse también que de dos maneras podemos tener amor desigual para con alguien. Una, por razón de que unos sean amados y otros no; tal desigualdad se cumple en la beneficencia, ya que no podemos socorrer a todos; pero no debe darse en la benevolencia del amor. Otra es la desigualdad del amor por razón de que unos son más amados que otros. II-II, 26, 6 ad 1.

manera que se ame una cosa más o menos. En este sentido crece la cantidad virtual del amor.

Decisivo es que el amor no aumenta por adición de más amor. El amor no crece en cuanto a la cantidad del *objeto*, sino que aumenta por sola *intensidad* radicada en el sujeto.

a) En toda adición se añade una cosa a otra; por lo tanto, antes del acto de adición se supone que las dos cosas son *distintas* en sus formas. Pero la distinción en las formas es doble: una específica y otra numérica. En los actos y hábitos la distinción *específica* proviene de la diversidad de los objetos, y la *numérica*, de la diversidad del sujeto.

Puede, pues, acontecer que aumente un hábito por adición al abarcar *objetos* a que antes no se extendía; de este modo crece la ciencia de la geometría en quien descubre nuevos teoremas que antes desconocía. Esto no puede suceder con el amor, porque aun el *mínimo amor se extiende a todo aquello que debe amarse con él*; por eso no se da tal adición en el aumento del amor, que habría de suponer la distinción específica entre el amor añadido y aquél al que se añade.

Tampoco explica nada la adición de amor a amor en la hipótesis de una distinción numérica según la diversidad de los sujetos; como la blancura se acrecienta por añadirse blanco a blanco, aunque con ello no se haga una cosa más blanca. Esto no hace al caso, ya que el sujeto del amor es el alma racional; y así no podría haber aumento de no sumarse un alma racional a otra, lo cual es imposible. Y dado que fuese posible ese aumento, haría *mayor el ser amante, mas no más amador*. Conclúyese, pues, que de ningún modo el amor puede aumentar por adición de amor a amor.

b) Consiguientemente, sólo aumenta el amor por *participarlo más y más el sujeto*, o sea, por estar más y más forzado a obrar según el amor y por sometérsele con más docilidad. Esta clase

de aumento es propio de toda *forma que se intensifica*, puesto que su ser consiste en *adherirse totalmente* a su sujeto. Y así como la magnitud de una cosa responde a su ser, una forma será mayor por unirse más al sujeto y no porque advenga otra forma. Esto se daría si la forma tuviera cantidad de suyo y no por comparación con el sujeto. De esta manera, el amor aumenta por intensificarse en el sujeto; lo cual es lo mismo que decir que aumenta esencialmente y no que el amor se suma al amor⁴³.

2. Podría pensarse que una cosa es que el amor crezca en su esencia, y otra cosa que crezca en su radicación en el sujeto o en el ardor que suscita. Tal distinción es falsa. Pues, aunque el amor no es sustancia, sino acto o virtualidad de actos (hábito), su propio ser de accidente es estar en un sujeto; por lo cual, decir que el amor crece en su esencia, equivale a decir que *se adhiere más al sujeto* o que se enraíza más en el sujeto. A la vez, como todo hábito está esencialmente ordenado al acto, lo mismo es aumentar su esencia que ser capaz de producir un acto de amor más ardiente. Aumenta, pues, esencialmente; mas no de suerte que empiece a estar o dejar de estar en el sujeto, sino que empieza a estar más y más en el sujeto⁴⁴.

En tal sentido, el amor (como hábito) también puede disminuir. La cantidad que el amor tiene con respecto al objeto propio, ni puede disminuir ni aumentar. Mas, como aumenta en la cantidad que posee relativamente al sujeto, puede disminuir por este lado. Si disminuye, será por algún acto o por abstenerse de un acto. De este segundo modo disminuyen las virtudes adquiridas con actos y a veces desaparecen: pueden cortarse muchas amistades con sólo no frecuentarlas, no recurriendo al amigo o no hablando con él. Y esto es así porque la conservación de una cosa depende de su causa. La causa de la virtud

⁴³ II-II, 24, 5.

⁴⁴ II-II, 24, 4 ad 1.

adquirida es el acto humano; por donde, cesando los actos, va aminorándose la virtud, hasta, finalmente, desaparecer del todo⁴⁵.

Pues bien, y volviendo al asunto, de la intensidad del amor proviene el celo, bajo cualquier aspecto que sea considerado. Porque, cuanto más intensamente la facultad se dirige a una cosa, más fuertemente repele todo lo que a ella es contrario o incompatible; y, como el amor es un movimiento hacia el objeto amado, el amor intenso trata de excluir todo aquello que se le opone.

Esto, sin embargo, acontece de modo distinto en el amor imperfecto y en el perfecto⁴⁶.

a) En el *amor imperfecto* el que desea intensamente alguna cosa se mueve *contra todo aquello que impide la consecución o gozo pacífico del objeto que ama*. El celo causado por el amor imperfecto se orienta a todo lo que se opone al placer y a la utilidad del bien amado. Lo amado es aquí para nuestra utilidad y placer; y lo que se opone así a nuestra utilidad –a su excelencia, a su singularidad o a su goce tranquilo– se combate ardientemente. Por eso, el varón cela a su esposa, a fin de que la compañía de otros no altere la exclusividad que quiere en ella. Asimismo, los que buscan destacar se vuelven contra los que parecen aventajarles, como impidiendo su preeminencia; siendo éste el celo de la envidia. Los bienes referidos, por su imperfección y parcialidad, no pueden simultáneamente satisfacer a muchos, ni ser poseídos por muchos: de ahí el egoísmo, la envidia y la ambición.

b) Mas el celo causado por el amor perfecto se orienta contra las cosas que se oponen al bien del amigo, pero no al bien propio. El *amor perfecto* busca el bien del amigo; por lo que,

⁴⁵ II-II, 24, 10.

⁴⁶ I-II, 28, 4.

cuando es intenso, impulsa al hombre *contra todo aquello que es opuesto al bien del amigo*; y en este sentido se dice que uno tiene celo por el amigo cuando se esfuerza en rechazar todo lo que se hace o dice contra el bien del mismo, contra su honor o voluntad⁴⁷.

C. EL AMOR COMO CAUSA UNIVERSAL

1. Si todo agente obra por algún fin –como antes se dijo– y el fin para cada ser es el bien deseado y amado, resulta que todo agente, cualquiera que sea, ejecuta todas sus acciones por algún amor –amor considerado en general, que comprende en sí el amor espiritual, el sensitivo y el natural⁴⁸.

También el odio es causado por el amor. Pues, como se ha dicho, el amor consiste en cierta conveniencia del amante con el amado, mientras que el odio consiste en cierta repugnancia o disonancia; y en todo ser debemos considerar lo que le conviene antes de lo que le contraría, pues el motivo de ser una cosa contraria a otra es que destruye o impide lo que le es conveniente. Por lo tanto, el amor es necesariamente anterior al odio, y ninguna cosa se aborrece sino por ser contraria al objeto que se ama. Consiguientemente, todo odio es causado por el amor⁴⁹.

Puede parecer que el amor no es causa del odio, pues amor y odio son, en cierto aspecto, coexistentes y no consiguientes en línea causal. Pero débese advertir que en las cosas opuestas, unas son naturalmente simultáneas tanto *en la realidad* como en *su concepto*; así dos especies de animal o de color; otras son si-

⁴⁷ I-II, 28, 4.

⁴⁸ I-II, 28, 6.

⁴⁹ I-II, 29, 2.

multáneas en su concepto, pero sucesivas en la realidad: una es en la realidad anterior a la otra y causa de ella, como ocurre en las especies de los números, figuras y movimientos; otras, por último, no son simultáneas ni en la realidad ni en su concepto, como la sustancia y el accidente, pues la sustancia es realmente causa del accidente, y atribuimos antes el ser a la sustancia que al accidente, puesto que al accidente no se le atribuye sino en cuanto está en la sustancia. Ahora bien, el amor y el odio son naturalmente *simultáneos en el concepto, pero no realmente*. Por lo cual nada impide que el amor sea causa del odio⁵⁰.

2. Siendo el amor causa universal, entonces *es más fuerte que el odio*. Es imposible que el efecto sea más fuerte que su causa. Y como el odio procede de algún amor como de causa, según se ha dicho, es imposible que el odio sea en absoluto y esencialmente más fuerte que el amor⁵¹.

Pero es necesario, además, que el amor, absolutamente hablando, sea más fuerte que el odio, por cuanto una cosa es movida más fuertemente al fin que hacia las cosas conducentes a él, y el apartamiento del mal se ordena, como a su fin, a la consecución del bien. Por consiguiente, hablando en absoluto, es más fuerte el movimiento del sujeto hacia el bien que hacia el mal.

3. Sin embargo, algunas veces parece el odio más fuerte que el amor, por dos razones.

Primera, porque el odio es más *sensible* que el amor. Y es que la percepción del sentido se basa en cierta inmutación; cuando esta alteración está ya consumada no se siente tan vivamente como cuando está en proceso de realización; por eso el calor de la fiebre en la tuberculosis, aunque es mayor, sin embargo, no se siente tanto como el calor de la gripe, porque el de la primera se

⁵⁰ I-II, 29, 2, ad 1.

⁵¹ I-II, 29, 3.

ha convertido ya en habitual y connatural. Por este motivo también el amor se siente más en la ausencia del amado, como dice San Agustín: el amor no se siente tanto mientras no se presenta la necesidad. Y por eso también la repugnancia de lo que se odia se percibe más sensiblemente que la conveniencia de lo que se ama⁵². El hombre actúa más enérgicamente para rechazar lo odioso, porque el odio es más sensible⁵³.

Segunda, porque no se compara el odio al amor correspondiente, pues según la diversidad de bienes es la diversidad en magnitud de los amores, a los que se proporcionan los odios opuestos; de modo que *el odio que corresponde al mayor amor, mueve con más fuerza que un amor menos intenso*⁵⁴.

Por tanto, el odio nunca vence al amor a no ser por causa de un mayor amor al que corresponde el odio. De esta manera *el hombre se ama más a sí mismo que al amigo; y porque se ama, odia aún al amigo, si éste le contraría. (Homo magis diligit se quam amicum: et propter hoc quod diligit se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur)*⁵⁵.

4. Como causa universal, el amor es también *causa del gozo y de la tristeza*. Del amor proceden la alegría y la tristeza, aunque de diferente manera. Pues el gozo es causado por el amor porque está *presente* el bien amado, y también porque ese bien amado *disfruta* del propio bien y se le conserva. Esto segundo pertenece más al amor de benevolencia, por el que uno se goza de que el amigo prospere, aunque esté ausente. Por el contrario, *síguese* tristeza del amor por *ausencia* del amado o porque el

⁵² I-II, 29, 3.

⁵³ I-II, 29, 3, ad 3.

⁵⁴ I-II, 29, 3.

⁵⁵ I-II, 29, 3, ad 2.

amado, para quien queremos el bien, está privado de suyo o anda deprimido por un mal⁵⁶.

El gozo ha de ser considerado en su esencia y en su causa. Por lo que atañe a su *esencia*, el gozo no es un movimiento, sino un acto consumado. Siendo la causa del placer la presencia del bien connatural, el gozo o placer mismo no es un *fieri*, una generación como supuso Platón⁵⁷, sino más bien consiste en un *factum esse*⁵⁸, en el hecho consumado, como dice Aristóteles⁵⁹: cuando las cosas se constituyen en su propia operación connatural y no impedida, se sigue el placer, que consiste en el estado perfecto alcanzado (*perfectum esse*). Pero por lo que se refiere a su causa, el gozo es un cierto movimiento. Pues en el ser animado se pueden considerar dos clases de movimientos: uno, en cuanto a la *tendencia al fin*, que es propio del apetito interno; otro, en cuanto a la *ejecución*, que es propio de la operación exterior. Por tanto, aunque en aquel que ya ha conseguido el bien que goza cese el movimiento de ejecución por el cual se dirige a su fin, sin embargo, no cesa el movimiento del apetito interior, el cual, como antes deseaba lo que no tenía, así después se complace en lo poseído. Y aunque el placer es cierta quietud del apetito porque está presente el bien que le satisface, no obstante permanece todavía en el apetito la inmutación producida por lo apetecible –la que provocó el amor original–, razón por la cual el gozo es un movimiento⁶⁰.

⁵⁶ II-II, 28, 1.

⁵⁷ *Filebo*, c. 32, 33.

⁵⁸ I-II, 31, 1.

⁵⁹ *Ethic.* 12, 3.

⁶⁰ I-II, 31, 1, ad 2; I-II, 31, 4.





CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

SERIE UNIVERSITARIA

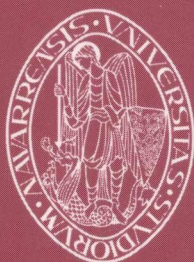
- Nº 1 José María Ortiz Ibarz, *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la Ética en Schopenhauer* (1991), (1995, 2ª ed.)
- Nº 2 Angel Luis González, *El Absoluto como «causa sui» en Spinoza* (1992)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamento y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992)
- Nº 4 Nicolás de Cusa, *De Possest*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1992)
- Nº 5 Leonardo Polo, *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea* (1993)
- Nº 6 Jesús Arellano, *Persona y sociedad* (1993)
- Nº 7 Lourdes Flamarique, *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano* (1993)
- Nº 8 Juan Cruz-Cruz, *Ontología de la razón en el último Schelling. Sobre la «Introducción a la Filosofía de la Revelación»* (1993)
- Nº 9 Nicolás de Cusa, *La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1993)
- Nº 10 Leonardo Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios* (1994)
- Nº 11 Ignacio Falgueras, Juan García, Ricardo Yepes, *El pensamiento de Leonardo Polo* (1994)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994)
- Nº 13 Juan Cruz-Cruz, *Conciencia y Absoluto en Fichte* (1994)
- Nº 14 Nicolás de Cusa, *El principio*. Introducción, traducción y notas de Miguel Angel Leyra (1994)
- Nº 15 Mª Jesús Soto, *Expresión. Esbozo para la historia de una idea* (1994)
- Nº 16 Alicia García Navarro, *Eugenio D'Ors: Bibliografía* (1994)
- Nº 17 Leibniz-Eckhard, *Correspondencia filosófica*. Introducción y traducción de Agustín Navarro (1994)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 19 Tomás de Aquino, *La verdad*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1995)
- Nº 20 Enrique R. Moros, *El argumento ontológico modal en Hartshorne y Malcolm* (1995)
- Nº 21 Rafael Corazón, *Hombre y verdad en Descartes. Estudio de las Quintas Objeciones* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*, Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1995)
- Nº 23 Lucio Anneo Séneca, *A su madre Helvia. Consolación*. Texto bilingüe, introducción y notas de Concepción Alonso del Real (1995)



- Nº 24 Nicolás de Cusa, *Apología de la docta ignorancia*. Juan Wenck, *La ignorada sabiduría*. Introducción, traducción y notas de Santiago Sanz (1995)
- Nº 25 Modesto Berciano, *El problema de la ontología en Habermas* (1995)
- Nº 26 Nicolás de Cusa, *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*. Introducción, traducción y notas de Víctor Sanz Santacruz (1996)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 28 Rafael Corazón, *La ontología y la teodicea cartesianas. Estudio de las Quintas Objeciones* (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 30 Ricardo Yepes, *La región de lo lúdico. Reflexión sobre el fin y la forma del juego* (1996)
- Nº 31 Juan Cruz-Cruz, *Ontología del amor en Tomás de Aquino* (1996)







SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA